UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00648770 6

Ex Libris

PROFESSOR J. S. WILL

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

UN ROMANTISME UTILITAIRE

ÉTUDE SUR LE MOUVEMENT PRAGMATISTE

PAR

RENÉ BERTHELOT

Membre de l'Académie de Belgique.

* * *

**LE PRAGMATISME RELIGIEUX
CHEZ WILLIAM JAMES ET CHEZ LES CATHOLIQUES MODERNISTES**

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe

LIBRARY
DEC 6 1937
UNIVERSITY OF TORONTO

777045

B
832
B5
v. 3

UN

ROMANTISME UTILITAIRE

ÉTUDE SUR LE MOUVEMENT PRAGMATISTE

* * *

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR

Évolutionnisme et platonisme, *mélanges d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences*, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . . . 5 fr. »

Un Romantisme utilitaire. *Étude sur le mouvement pragmatiste.*

TOME I. — *Le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré ;* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . 7 fr. 50

TOME II. — *Le Pragmatisme chez Bergson ;* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . . . 7 fr. 50

UN
ROMANTISME UTILITAIRE

ÉTUDE SUR LE MOUVEMENT PRAGMATISTE

PAR

RENÉ BERTHELOT

Membre de l'Académie de Belgique

* * *

LE PRAGMATISME RELIGIEUX
CHEZ WILLIAM JAMES ET CHEZ LES CATHOLIQUES MODERNISTES

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1922

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

QUATRIÈME PARTIE

UN PRAGMATISME PSYCHOLOGIQUE ET RELIGIEUX : LE PRAGMATISME ÉQUIVOQUE ET INTÉGRAL DE WILLIAM JAMES

CHAPITRE I

DÉFINITION ET ORIGINES DU PRAGMATISME DE WILLIAM JAMES

§ 1

Généralités

James a été surtout le vulgarisateur du pragmatisme : le vulgarisateur dans le bon et dans le mauvais sens du mot. Ce don de vulgarisation tient à la nature de son talent littéraire, dans lequel on reconnaît d'abord le tour d'esprit de l' « essayiste », le tour d'esprit qui se montre pour la première fois dans les *Essais* de Montaigne et qui a marqué peut-être son empreinte plus profondément sur la littérature anglaise et américaine que sur la littérature française. Mais si nous comparons James à la plupart des essayistes, si nous le comparons à leur maître et à leur prince, nous discernerons aussitôt, dans l'allure de sa pensée, dans le son même que rend son style, des caractères par où il se rapproche des prédicateurs non-conformistes anglais ou américains et qui rappellent la façon dont ceux-ci posent devant leur auditoire les problèmes religieux et moraux.

Le talent de William James tient à une fusion des dons de l'essayiste et de ceux du prédicateur non-conformiste, dons qui se sont manifestés isolément chez son père, le

révérend Henry James, et chez son frère, le romancier Henry James.

Comme eux, il dispose, pour habiller ses idées, d'une abondante garde-robe d'images et de comparaisons. Ses images ne sont pas poétiques et lyriques, comme il arrive chez Nietzsche et même par instants, quoique avec une bien moindre puissance, chez Bergson. Il ne revêt ses idées ni des rayons du soleil levant ni du demi-jour des sous-bois ni des laissés-pour-compte des grands costumiers romantiques. Les images de William James, comme celles d'Henry *senior* et d'Henry *junior*, sont empruntées d'habitude à la vie quotidienne, et par là elles donnent au lecteur une impression de réalité concrète, de familiarité, d'intimité ; elles le protègent contre l'impression réfrigérante que les abstractions, exposées directement, produisent sur ceux qui ne sont pas obligés par profession de les manier ou entraînés à s'en occuper par une pente invincible de leur esprit.

A cette qualité de l'imagination vient se joindre chez James, comme chez son frère ou chez son père, un don qui, en partie grâce aux essayistes, s'est répandu dans toute la littérature anglo-saxonne : le don de l'humour. L'humour — que je ne prétends pas définir ici — se manifeste tout d'abord par la façon dont l'auteur mêle sa personnalité à tout ce qu'il écrit ; il ne présente jamais son sujet à la manière impersonnelle d'un traité scientifique. Or ce n'est pas uniquement sur le continent, en Allemagne ou en France, c'est aussi en Angleterre (chez un Hume par exemple, ou chez un Mill) que s'est conservée la tradition du langage impersonnel en matière philosophique. Chez James, au contraire, non seulement dans les conférences qu'il a données sur le pragmatisme et qui n'étaient pas adressées à un auditoire professionnel, mais dans son traité même de *Psychologie*, destiné à ses étu-

diants, l'auteur a peine à s'astreindre à un exposé quasi-scientifique des questions (1). Il faut qu'il nous fasse part de ses souvenirs, de ses impressions. La phrase écrite garde la vivacité, l'imprévu et jusqu'au rythme de sa conversation. Il s'agite au milieu des idées comme un homme qui entre dans une chambre, déplace les papiers sur la table, fourrage dans l'âtre avec les pincettes, ferme une porte, ouvre une fenêtre. Le sens du comique chez l'humoriste est intimement lié au jeu des émotions et de l'imagination individuelles. Et c'est grâce à sa manière à la fois imaginative et humoristique que les exposés où James vulgarise les grands problèmes ont atteint d'emblée des cercles beaucoup plus étendus que ceux auxquels s'adressent des études philosophiques conçues dans un esprit moins différent de celui de la recherche scientifique.

Mais si ces qualités d'ordre plutôt littéraire expliquent l'importance de James comme propagateur du terme « pragmatisme » qu'il a fait entrer dans le langage courant des gens cultivés, la contrepartie de ces dons, c'est que dans sa théorie de la connaissance il est moins un créateur d'idées qu'un metteur en œuvre des idées d'autrui, ardemment repensées par lui. « Nous l'allons montrer tout à l'heure. »

Je prendrai pour centre de mon étude le livre intitulé par James : *Pragmatisme* (1907), car c'est l'exposé le plus complet de ses vues sur la question. Il faut y ajouter deux ouvrages antérieurs. D'abord un recueil d'essais publié en 1897 ; le premier de ces essais, *la Volonté de croire* (*The Will to believe*), date de 1896 et donne son titre à l'ouvrage, qui contient des morceaux remontant jusqu'à 1880 et dans

(1) On raconte qu'un jour un de ses élèves l'interrompit, en lui criant : « Un peu de sérieux, pour un moment ».

lesquels James esquisse la plupart des idées directrices exposées ensuite par lui avec une ampleur plus systématique. Viennent en second lieu *Les Variétés de l'Expérience religieuse* (1906), dont plusieurs chapitres constituent une application de la thèse pragmatiste à la philosophie de la religion ; ouvrage d'autant plus important pour nous que cette thèse a été en grande partie inspirée à James par le désir de rendre acceptable philosophiquement, pour un esprit moderne, les affirmations de la foi religieuse.

The Meaning of Truth (*La Signification de la Vérité*), (1909) rassemble des articles de polémique destinés à répondre aux objections et à dissiper les malentendus que son livre de 1907 avait provoqués.

Enfin, pour situer avec précision le pragmatisme de James dans l'ensemble de sa philosophie, pour montrer à la fois les liens qui l'y rattachent et l'injustice qu'il y aurait cependant à juger l'œuvre entière du professeur de Harvard sur sa théorie de la vérité, nous devrons à plus d'une reprise nous référer soit à sa monumentale *Psychologie* (1890, 2 volumes), soit aux *Essays in Radical Empiricism* (1912), où il expose par bribes et par morceaux une doctrine à laquelle selon lui le pragmatisme peut servir de préambule, bien qu'il en demeure indépendant. Et nous devrons aussi faire plus d'une allusion aux deux livres où James, vers la fin de sa vie, a exposé directement sa théorie de l'existence : *A pluralistic Universe* (1909 (1) et *Some Problems of Philosophy* (1911) : le « pluralisme » en effet ne se distingue pas de « l'empirisme radical ».

William James désigne par pragmatisme tantôt une

(1) Traduit en français sous le titre assez malheureux de *Philosophie de l'Expérience.*

attitude de l'esprit, tantôt une théorie de la connaissance — que cette attitude n'implique pas nécessairement, tantôt une conception de l'existence — que n'entraîne pas inévitablement cette théorie de la connaissance. Le premier sens n'est d'après lui-même qu'« un nom nouveau donné à de vieilles manières de penser » ; il est d'ailleurs en grande partie responsable des équivoques qui se pressent sous la plume dès qu'il s'agit du pragmatisme ; or la langue philosophique présente assez d'ambiguités pour qu'on n'ajoute pas de gaieté de cœur à sa confusion : ne portons pas de chouettes à Athènes. Le troisième sens, qui est un autre nom du pluralisme, désigne une doctrine empruntée de toutes pièces à des philosophes antérieurs, et James n'a pas fait mystère de cet emprunt. Chez James comme chez Nietzsche, Poincaré ou Bergson, nous nous attacherons donc surtout au pragmatisme comme théorie de la connaissance ; il nous sera impossible d'ailleurs de faire entièrement abstraction des deux autres sens du mot, cette théorie ayant été suscitée en James tant par l'attitude générale de son esprit que par son adhésion au pluralisme.

Par quelles voies est-il arrivé à cette conception de la vérité, qu'il a développée à cinquante ans passés ?

§ 2

Les premières influences subies par William James: le révérend James, Swedenborg et Carlyle.

Les premières admirations philosophiques de William James tiennent à son intimité intellectuelle avec son père, le révérend Henry James, de Boston. Bien que dans la suite, surtout par l'effet de ses études d'histoire naturelle,

il se soit détaché du christianisme et plus généralement des religions positives, William James doit à son père non seulement sa préoccupation des problèmes religieux, mais pour une grande part la façon spéciale dont il entend la religion.

Le christianisme catholique et les formes multiples du christianisme protestant sont des ensembles de tendances, de croyances, de traditions, d'institutions, de sentiments, plus ou moins issus les uns des autres et plus ou moins profondément unis ou fondus par l'histoire, mais entre lesquels ni logiquement ni psychologiquement il n'existe de connexion inévitable. L'histoire, qui a fait leur union, la défait depuis plus de cent ans déjà, et elle nous permet d'assister aux diverses manières dont peuvent se dissocier ces ensembles complexes et en partie accidentels. Huxley a écrit de la religion d'Auguste Comte que c'était un catholicisme sans christianisme. *La religion de William James est un protestantisme sans christianisme* ; *ajoutons* : *un protestantisme spirite et romantique.*

Avant que dans certaines âmes, vers la fin du XIXe siècle, l'esprit protestant se fût dégagé des croyances chrétiennes, — comme il était arrivé une cinquantaine d'années plus tôt à l'esprit catholique (c'est-à-dire à l'esprit d'unité et d'unanimité spirituelles), — le christianisme protestant, dans la dernière partie du XVIIIe et au début du XIXe siècles, s'était uni à des croyances et à des tendances, croyances spirites, tendances romantiques, que n'avaient pas connues ses fondateurs. Le révérend James, comme plus d'un Américain, restait fortement attaché, dans le second tiers du XIXe siècle, aux idées de Swedenborg, qui avaient été si populaires en Europe pendant la seconde moitié du XVIIIe. L'Eglise catholique, qui fait abondamment usage du surnaturel, ne l'admet que muni d'un passeport et dûment pourvu de l'estampille

de ses bureaux. Aux opérations magiques comme aux aspirations spirituelles elle applique les méthodes du droit administratif. Le protestantisme, moins administratif dans ses méthodes et moins magique dans ses principes, ne fait du surnaturel qu'un emploi plus restreint ; mais il dispose en revanche de moins de moyens pour réprimer en pareille matière les fantaisies individuelles : on s'en aperçoit surtout, depuis deux siècles, en Angleterre et aux Etats-Unis. C'est en pays catholique que se liquéfie à date fixe, entre les doigts du prêtre napolitain, le sang de saint Janvier ; mais c'est en pays protestant, à Londres ou à Boston, que prospèrent la théosophie et le spiritisme.

Le naturaliste et théosophe suédois Swedenborg, formé par l'étude de la minéralogie, de la physiologie et de la Bible, appartient, par la fin de sa vie, à la période où se préparait le mouvement romantique. Tout en blâmant l'exaltation religieuse, il prétend, au nom des révélations qu'il aurait reçues, réformer, purifier et compléter le christianisme luthérien. Il ne se borne pas à montrer dans les êtres matériels les symboles des puissances spirituelles et à préluder par cette recherche des « séries » et des « correspondances » à la philosophie naturelle de Schelling, qui devait trouver peu après dans l'idée vitaliste et herdérienne de force organique ou organisatrice, un trait d'union entre la nature et l'âme. Swedenborg est encore, il est surtout le Linné du monde des esprits. Il en dénombre les espèces avec une gravité candide, comme il compterait les pattes d'un insecte. Il en expose la hiérarchie avec une assurance tranquille, comme il décrirait la structure d'un cristal. Il « s'entretient avec les anges, comme l'homme s'entretient avec l'homme ». Ce sont là pour lui « des choses vues et entendues » (*De cœlo et inferno ex auditis et visis*, 1758). Il circule au milieu d'elles comme il se promènerait

aux environs de Stockholm. On est tenté de dire qu'il écrit une histoire naturelle du surnaturel ; ses visions élargissent le champ de ses observations, le domaine de son expérience, comme le microscope pour Leuwenhoek ou l'ascension du Mont-Blanc pour Saussure. Nous avons déjà signalé plus d'un point de contact à la fin du XVIIIe siècle entre le romantisme naissant et l'histoire naturelle ou plus généralement l'esprit d'observation empirique dont l'histoire naturelle était l'œuvre et qui s'opposait aux méthodes de la physique mathématique. Nous avons rappelé par exemple que, par ses tendances, Jacobi voisine d'un côté avec Reid, — ce Linné de la psychologie humaine — de l'autre avec Novalis ou Schleiermacher (1). La doctrine de Swedenborg n'est pas sans parenté avec ces tendances. Swedenborg touche d'un côté à Swammerdam et de l'autre à Hoffmann ou à Edgar Poe. Minéralogiste et visionnaire, il est bien le contemporain d'un Bonnet, observateur minutieux des métamorphoses des insectes et théoricien de la palingénésie spirituelle. Ainsi les phénomènes qui accompagnent la préparation du romantisme dans la seconde moitié du XVIIIe siècle offrent des analogies marquées avec ceux qui, vers la fin du XIXe et au début du XXe, accompagneront, chez les pragmatistes et autour d'eux, sa renaissance et sa décomposition.

Le deuxième fils du révérend James, le romancier psychologue Henry James, le type même de l'Américain cosmopolite, établi en Europe et qui finit, pendant la guerre de 1914, par se faire Anglais, écrit, dans ses longues phrases savamment onduleuses, qui tendent, par le rapprochement des impressions et des faits tissés dans leur trame et se colorant mutuellement, à évoquer l'atmos-

(1) *Romantisme utilitaire*, t. II, p. 119-120 : de même, p. 153.

phère même d'une époque passée ou d'un âge de la vie ; longues phrases qui fléchissent un peu sous le poids des nuances, des finesses, des incidentes et des conjonctions (1) : « Si l'on nous avait demandé dans notre jeune temps ce qu'*étaient* les idées de notre père ou invité à donner un exemple de l'une d'entre elles, nous aurions promptement répondu, je pense, (et pour ma part je me serais hâté de le faire), que la principale était un attachement dévoué aux écrits de Swedenborg, au sujet duquel nous nous souvenions parfois, avec une intime appréciation, qu'en réponse à un interlocuteur qui ne le trouvait pas croyable, notre père l'avait déclaré, au contraire, « insipide à force de véracité ».... La vaste collection des œuvres de Swedenborg, aux vieilles couvertures fanées, anciennement rouges, maintenant légèrement disloquées,.. se rangeait devant nous partout où nous nous installions, pour si peu de temps que ce fût, formant même pour de courts déplacements la base de la bibliothèque de voyage de mon père et peut-être à certaines époques l'épreuve acceptée par la patience de notre mère. Je me les rappelle comme une partie invétérée de nos bagages, exigeant des réceptacles appropriés ; je me les rappelle, en nombre considérable encore, bien que réduit, comme une partie des dépendances personnelles de leur possesseur, quand il quittait la maison, pendant nos années les plus agitées, pour ces visites expérimentales à des endroits peut-être meilleurs,... d'où il lui arrivait de s'en retourner par une réaction prématurée, passionnée, nostalgique. Les Swedenborgs ressortaient promptement pour garnir leurs rayons accoutumés ou parfois des perchoirs improvisés et ce n'était pas avant de nous en être assurés que nous jugions l'incident clos... Le temple était dressé là, au

(1) *Notes of a Son*, p. 147.

centre de notre vie de famille... ; à de certains moments je me rendais compte, je pense, qu'il y avait un manque de bonne grâce, quelque chose qui n'était pas au crédit de mes aspirations à une « vie intellectuelle »..., dans l'impunité nullement héroïque de mon inattention. William, plus tard, fit amende honorable pour cette conduite et dans une large mesure, il sauva ainsi, en grandissant, notre honneur filial... : je perçois encore distinctement les échos de certaines passes d'armes entre notre père et son fils aîné,... qui me furent des indices des spéculations indépendantes de mon frère..., et de la familiarité qu'il avait acquise... avec les *penetralia* de la philosophie paternelle, familiarité qu'accompagnaient un véritable plaisir et un intérêt avoué. »

P. 162 : « Trois ou quatre des pages les plus fortes d'un fragment autobiographique... décrivent l'état d'âme de Henry James en Angleterre, en 1844, juste avant l'heure où par un merveilleux hasard, Mrs Chichester, une aimable dame qu'il connaissait en ce pays, lui apprit que peut-être le grand Swedenborg, dont elle avait tiré beaucoup de lumière, pourrait convenir à son cas ; de sorte que, sous l'impression de sa conversation avec elle, il prit aussitôt la poste pour Londres, du voisinage de Windsor, où il était installé, devint possesseur de certains volumes de l'éminent mystique... et passa rapidement dans cet état de reconnaissance et d'application infinies où il devait demeurer pour le reste de ses jours. »

Mais le révérend Henry James n'était pas homme à s'attacher à une Eglise constituée : « La présence de Swedenborgiens, poursuit son fils, ne venait pas ajouter son charme à l'idée que je me faisais de Swedenborg ; je n'ignorais pas l'existence de ce genre de disciples enrégimentés, ornements d'une Eglise qui leur était propre, mais nous les connaissions seulement comme des gens

qu'intriguait, d'une façon plutôt pénible, la connexion franchement indépendante et fâcheusement irrégulière de notre père avec leur inspirateur. En aucune occasion nous ne nous assîmes dans leur cercle et jamais, je crois, aucun d'entre eux ne s'égara, même par voie de remontrance ou d'invitation, dans le nôtre ; où Swedenborg était lu, non comme la Bible échappait tout juste au sort de l'être, mais comme Shakespeare, Dickens ou Macaulay se contentaient d'être lus. » (1)

(1) Notons encore, sur Edgar Poe, ces lignes de Henry James, dans *A small boy*, p. 64 : « Je suis aujourd'hui surpris de la légende d'après laquelle il aurait été négligé dans son pays. N'était-il pas sur toutes les lèvres, sur celles de mon frère, promptement maître de son sujet... ? Ne montions-nous pas perpétuellement sur de petites plate-formes dans nos écoles enfantines pour réciter « le Corbeau » et « Lénore » et les vers dont nous appelions l'héroïne Annabellee ?... Bien loin d'estimer au-dessous de sa valeur notre magicien né sous une mauvaise étoile, nous l'acclamions sûrement à chaque instant ; il reposait sur nos tables et retentissait dans nos bouches, et nous ne cessions de communier à satiété... dans le frisson de ses pages les plus choisies. »

Faut-il rappeler que Poe devait aux romantiques allemands, à un Novalis en particulier, non seulement son spiritisme poétique, ses évocations de fantômes, ses rêves magiques, son sentiment de l'amour dans la mort, mais aussi son esthétique lyrique, musicale et symboliste qu'il s'efforça en vain d'acclimater aux Etats-Unis ? Faut-il rappeler que c'est à Poe qu'un Mallarmé, après Baudelaire, avant Maeterlinck, devait surtout cette esthétique, dont l'expansion de l'œuvre wagnérienne facilitait d'autre part la propagation en France vers la fin du XIXe siècle ? Et n'avons-nous pas signalé combien la philosophie de Bergson, dans les *Données Immédiates* et dans *Matière et Mémoire*, comme la musique de Debussy dans *Pelléas*, demeure imprégnée de l'atmosphère intellectuelle, esthétique et psychique du symbolisme (t. II, p. 110) ? Bergson d'ailleurs n'a-t-il pas, au cours d'une étude recueillie par lui dans son livre sur l'*Energie Spirituelle*, donné à son tour au spiritisme une adhésion éventuelle, comme l'a fait de son côté Maurice Maeterlinck ? Et n'entrevoyons-nous pas ici, entre Bergson et William James, le lien, parmi beaucoup d'autres, d'une de ces influences communes aussi inaperçues, mais aussi pénétrantes que la diffusion d'une saveur ou l'émanation d'un parfum ? Ne discerne-t-on pas là la manière dont des idées autrefois unies, puis séparées, s'appellent et s'allient de nouveau ?

Nul doute que William James ne doive avant tout à Swedenborg, à travers son père, l'intérêt sympathique qu'il a toujours éprouvé pour le spiritisme et l'enthousiasme avec lequel il s'est joint aux tentatives de la Société des Recherches Psychiques (*Society for Psychical Research*), pour appliquer la méthode d'observation à la vie d'outre-tombe. « En psychologie, en physiologie et en médecine, écrit-il, chaque fois qu'une question débattue entre les mystiques et les savants a été définitivement tranchée, ce sont habituellement les mystiques qui avaient raison sur les faits. » (*The Will to believe*, 1908, p. 302). « Le rationalisme mécanique » des savants « rompt violemment avec les manières de penser qui ont joué le plus grand rôle dans l'histoire de l'humanité. La pensée religieuse, la pensée morale, la pensée poétique, la pensée téléologique, émotionnelle, sentimentale, ce qu'on peut appeler la vue personnelle de la vie pour la distinguer de la vue impersonnelle et mécanique, et la vue romantique de la vie pour la distinguer de la vue rationaliste, ont été et sont même encore, en dehors de cercles scientifiques bien disciplinés, les formes de pensée dominantes. Mais pour le rationalisme mécanique..., les notions de nos grand-pères sur les oracles et les augures, les divinations et les apparitions..., les réponses à des prières et les directions providentielles, sont une construction sans aucune base... Nous devons tous admettre naturellement que la vue romantique et personnelle de la nature, si elle n'est à aucun degré tenue en échec par un rationalisme impersonnel, peut conduire à d'horribles excès. Le culte du Mumbo-jumbo dans l'Afrique centrale est un des fruits d'un romantisme que rien ne tient en échec... Mais les comptes-rendus de la Société des Recherches Psychiques ont, il me semble, prouvé d'une manière concluante pour le lecteur sincère, que... la vue personnelle et romantique

de la vie a d'autres racines que l'exubérance capricieuse de l'imagination et la perversité du cœur. Elle est continuellement nourrie par des *faits d'expérience*... Ceux qui fixent de préférence leur attention sur ces faits... non seulement peuvent y trouver aisément, mais sont logiquement tenus d'y trouver des arguments valables pour leur conception romantique et personnelle du cours du monde. » (*The Will to believe*, p. 324-325). Le *romantisme expérimental* dont James fait preuve en matière de religion se rattache certainement à la tradition swedenborgienne. Ces rêveries swedenborgiennes n'ont jamais cessé, depuis sa jeunesse jusqu'à ses derniers jours, de rester suspendues à l'arrière-plan de son esprit, comme un fond de paysage devant lequel se sont succédé au cours de ses voyages de pays en pays, au cours de ses passages de métier en métier, vingt images diverses : un atelier de peintre, une clinique, les forêts du Brésil, des bancs d'Université, des ponts de transatlantique, la maison de bois garnie de livres qu'il s'est construite à Harvard.

Dans cette atmosphère swedenborgienne, un autre fit passer un souffle plus rude, un jeu brusque de lumières et d'ombres. Le révérend Henry James en effet fut en relations personnelles avec un des plus grands écrivains britanniques du XIXe siècle, Thomas Carlyle, l'adversaire de Laplace et de Bentham, de l'intellectualisme mécaniste des physiciens et de l'intellectualisme utilitaire des économistes ; le vieux fond écossais et puritain de Carlyle avait été transformé par la philosophie du romantisme germanique et par la doctrine saint-simonienne : la philosophie germanique, en le détachant des religions positives, avait fortifié sa foi idéaliste, comme le saint-simonisme, en lui enseignant sa critique de la société présente, lui avait communiqué ses espoirs de rénovation. On sait l'admiration que professait pour Carlyle, vers la même

époque, le grand homme de Boston, Emerson, qui importa aux Etats-Unis, sous le nom de « transcendantalisme » et sous une forme assez vague, l'idéalisme romantique allemand : ce ne sont plus les jets saccadés, les explosions d'une pensée brûlante et trouble ; mais une bonne partie de l'œuvre d'Emerson n'est guère que de l'Essence de Carlyle diluée dans une eau plus pure et plus tiède. Or Emerson ne cessa pas d'être lié avec Henry James. La seule chambre d'amis que celui-ci ait eue chez lui pendant la jeunesse de ses fils était connue de ceux-ci comme « la chambre de M. Emerson » et les deux amis entretenaient une correspondance dont les *Notes of a Son* nous donnent d'abondants extraits. Tout en demeurant chrétien à la manière de Swedenborg, le révérend James, comme Emerson et Carlyle, s'était détaché des pratiques du culte et replié sur la vie intérieure. Les camarades de ses fils étaient également choqués de voir que ceux-ci ne fréquentaient régulièrement aucune Eglise et que leurs parents n'étaient pas « dans les affaires », ce qui en faisait « une monstrueuse exception » aux Etats-Unis. « Notre père répliquait que nous ne pouvions plaider rien moins que le privilège tout entier du christianisme et qu'il n'existait aucune communion, même celle des Catholiques, même celle des Juifs, même celle des Swedenborgiens, dont nous eussions besoin de nous trouver exclus. » (Henry James, *A small boy*, p. 246).

« Une vérité vitale, écrivait en 1852 le révérend James à Emerson, en un langage romantique qui rappelle de très près celui de Novalis ou de Friedrich Schlegel et qui annonce le pragmatisme religieux, une vérité vitale ne peut être transférée d'un esprit à un autre, car la vie seule l'apprécie... La raison pour laquelle les dieux semblent si impuissants à l'entendement sensible et se laissent depuis si longtemps diffamer par nos absurdes théologies, c'est

qu'ils sont vie et ne peuvent par conséquent être révélés qu'à la vie. » (*Notes of a Son*, p.87).

La pensée du révérend Henry James, très voisine de celle d'Emerson, faisait confiance comme elle au développement spontané des âmes, sans contrainte extérieure, aux possibilités latentes par lesquelles elles peuvent se transformer en transformant le monde. Plus chrétienne, elle avait moins de foi dans la nature (il traite Emerson, dans une lettre humoristique, de « Pan cordial »), elle en avait davantage dans les régénérations morales soudaines, dans des palingénésies spirituelles analogues aux « réveils » religieux des sectes puritaines et non conformistes. Mais dans l'ensemble et malgré ces divergences, sa pensée comme celle d'Emerson procède largement des métaphysiciens romantiques de l'Allemagne, dont plusieurs, ne l'oublions pas, faisaient d'ailleurs grand cas de Swedenborg. William James ne s'est donc pas montré infidèle à l'esprit de son père en écrivant que les « pages sublimes » d'Emerson ont « encouragé et soutenu sa jeunesse ».

Beaucoup plus encore qu'Emerson, Carlyle son maître agit sur William James. Ce ne fut pas par ses œuvres sociales, d'esprit saint-simonien, *Chartism*, *Past and Present*, dont un Ruskin, un Maurice, un Kingsley restèrent si profondément ébranlés et dont l'écho retentit encore dans les livres de Wells et dans le socialisme anglais contemporain (1). Mais William James se prit pour les œuvres morales du prophète écossais, pour le *Sartor Resartus* surtout (2) et pour les *Héros* d'un enthousiasme que le temps

(1) D'ailleurs l'antipathie violente de Carlyle pour le libéralisme moderne choqua de plus en plus le révérend James dans sa foi démocratique que partageait son fils William. Après avoir ardemment admiré le prophète de Chelsea, Henry James finit par écrire dans une lettre que « c'est toujours la même vieille saucisse qui grésille dans son jus. »

(2) Ecrit en 1830, publié en 1838.

ne devait pas refroidir. Il compare le *Sartor* à *Faust* et à *Hamlet*, il en cite, il en commente des passages capitaux, qui ont établi au cœur de sa pensée la pensée de Carlyle. A la conception mécanique de l'univers, qui l'a rempli de détresse et lui a ôté le goût de vivre, le héros symbolique du *Sartor* oppose par une réaction spontanée l'affirmation de sa propre liberté morale qui donne une valeur à l'univers et un sens à sa vie. Dans la nature, écrit W. James, « la beauté et l'horreur, l'amour et la cruauté, la vie et la mort logent ensemble dans une indissoluble union ; et graduellement s'étend sur nous... la notion d'une puissance redoutable qui ne connaît ni la haine ni l'amour, mais qui entraîne toutes choses ensemble vers une commune destruction, dénuée de sens. C'est là une vue de la vie... sinistre, qui en fait un cauchemar... Carlyle exprime le résultat (de cette mélancolie spéculative) dans le chapitre de son immortel *Sartor Resartus* intitulé l'*Eternel Non*. « Je vivais, écrit le pauvre Teufelsdrœckh, dans une crainte continuelle, indéfinie... : tremblant, pusillanime, dans l'appréhension de je ne savais quoi : il me semblait... que les cieux et la terre n'étaient que la mâchoire illimitée d'un monstre dévorant, dans laquelle j'attendais en palpitant le moment d'être dévoré... » Le premier pas à faire, poursuit James, pour entrer dans des relations saines avec l'univers, c'est l'acte de rébellion... que dans le même chapitre Carlyle décrit : « N'as-tu pas un cœur ;... et comme un Enfant de la Liberté,... ne peux-tu fouler aux pieds Tophet ? Qu'il vienne donc ; je lutterai contre lui et je le défie ! — Et comme je pensais ainsi, un courant de feu passa sur mon âme entière ; et je rejetai loin de moi la vile Crainte à tout jamais... Ainsi l'Eternel Non s'était insinué à travers toutes les profondeurs de mon être, de mon Moi ; et c'est alors que mon Moi tout entier se dressa, dans sa majesté native créée par Dieu,

et qu'il fit entendre sa Protestation. Une telle Protestation (est) l'acte le plus important de la vie... L'Eternel Non avait dit : Regarde, tu es sans père, exilé, et l'Univers m'appartient ; — et mon Moi tout entier répondait maintenant : Je ne t'appartiens pas, je suis Libre, et à jamais je te hais ! — A dater de cette heure, je commençai à être un homme. » (*Will to believe*, p. 41 à 45). Et James ajoute : « Cette vie *vaut* la peine de vivre, pouvons-nous dire, *car elle est ce que nous la faisons, du point de vue moral,* » (*l. c.*, p. 61). Le rôle que James, après Carlyle, attribue à cet acte décisif de liberté morale, c'est celui que Fichte, avant Carlyle, lui avait attribué ; et c'est par le Fichte de la *Destination de l'Homme* et de la *Destination du Savant* que Carlyle s'est laissé guider surtout dans ce chapitre culminant de son *Sartor* ; il l'a célébré ailleurs, dans son *State of German Literature*, par dessus tous les autres philosophes allemands, avec un lyrisme dithyrambique.

« Ce que les grandes périodes de réveil, d'expansion de l'esprit humain ont en commun, écrit encore W. James, c'est que toutes elles ont dit à l'être humain : La nature interne de la réalité correspond à des *pouvoirs* que tu possèdes... Carlyle avec son évangile du travail, du fait, de la véracité, comment nous émeut-il, si ce n'est en nous disant que l'univers ne nous impose aucune tâche que les plus humbles d'entre nous ne puissent accomplir » ? (*l. c.* p. 86-87). James associe dans ce passage au nom de Carlyle celui d'Emerson, ceux de Kant, de Fichte et de Gœthe ; et il continue : « Rien ne pourrait être plus absurde que d'espérer le triomphe définitif d'une philosophie qui refuserait de légitimer, et de légitimer avec énergie, les plus puissantes de nos tendances émotionnelles et pratiques. Le fatalisme, dont la réponse dans toutes les crises de la conduite est : « tout effort est vain », ne règnera jamais en maître, car l'impulsion à prendre la vie comme

un effort est indestructible. » (p. 87). Lorsque « le monde apparaît comme ce que Carlyle l'a nommé un jour, un vaste, lugubre, solitaire Golgotha et moulin à moudre de la mort, la seule voie de salut, c'est la voie de la pratique. Et puisque j'ai mentionné le nom aujourd'hui souvent vilipendé de Carlyle, laissez-moi le mentionner une fois de plus et dire que telle est la voie qu'il enseigne... Quelle est la chose la plus importante qu'il nous ait dite ? Il a dit : Envoyez promener vos sensibilités !... Et allez au *travail* comme des hommes ! Mais cela signifie que nous devons reconnaître pour fait dernier la conduite et non la sensibilité. Cela signifie qu'avec la vision de certains travaux à faire, de certains changements extérieurs à produire ou à empêcher, notre horizon intellectuel se termine... L'essence de cette philosophie de la conduite..., c'est la reconnaissance de limites, étrangères et opaques à notre entendement. » (*l. c.*, p. 173-174.) « Voyez le respect de Carlyle pour le fait brut : Il y a une signification infinie dans le fait. » (p. 73.) L'école écossaise et la philosophie de Fichte, si opposée qu'elles soient l'une à l'autre, ont contribué toutes deux à la formation de la pensée de Carlyle (1) ; et ce morceau de W. James n'est pas sans les rappeler l'une et l'autre : c'est qu'elles réagissaient toutes deux contre l'intellectualisme du XVIIIe siècle ; c'est que toutes deux, l'une par sa psychologie du sens commun, l'autre par son idéalisme moral, elles mettaient les nécessités de la vie pratique ou les conditions de l'action morale au-dessus des analyses de l'entendement ; et c'est qu'elles

(1) Cf. *The State of German Literature* où Carlyle présente la philosophie de Dugald-Stewart comme un préambule à l'idéalisme germanique de Kant, de Fichte et de Schelling. L'exposé qu'il fait dans cette étude de l'intuitionnisme romantique n'est pas d'ailleurs sans faire songer au moins autant à Jacobi, qu'il ne nomme pas, mais dont la pensée touchait à la fois à la philosophie écossaise et au romantisme allemand.

collaboraient ainsi l'une avec l'autre pour conduire Carlyle au-delà d'elles-mêmes jusqu'à *ce romantisme de l'action qu'il oppose au romantisme du sentiment.*

Le feu sublime et fumeux qui brûlait et charbonnait dans le solitaire de Chelsea, s'était alimenté d'autres matériaux encore ; et les passages mêmes du *Sartor* que W. James vise ici et dont il s'approprie la pensée (en particulier le chapitre sur l'*Eternel Oui*), s'inspirent directement à la fois de Novalis, de Richter et de Gœthe (1). Ils s'inspirent du romantisme idéaliste de Novalis et de sa glorification de l'intuition mystique, seule capable de saisir le caractère infiniment inexplicable et la valeur mystérieusement infinie de la réalité vivante. Ils s'inspirent de l'humour romantique de Jean-Paul et du morceau poétique dans lequel Richter peint le désespoir et la révolte de tout son être durant le rêve où, transporté à travers la multitude des mondes que régit une aveugle fatalité, il entend le Christ lui-même proclamer qu'aucun Dieu n'existe. Ils s'inspirent enfin de la lutte de Faust, « le fils de la Liberté », contre Méphisto, l'éternel Adversaire, en qui Gœthe, d'après Carlyle, aurait symbolisé l'intellectualisme critique et négatif, égoïste et matérialiste du XVIIIe siècle ; et ils ne s'inspirent pas moins de la conclusion du *Wilhelm Meister*, que cite Carlyle et où le personnage de Gœthe, comme Faust après lui, renonce aux aspirations indéfinies où il se dispersait, pour s'enfermer dans l'accomplissement d'une tâche utile et limitée : « L'Amérique, dit Lothario dans *Meister*, est ici ou nulle part. »

Mais par ce dernier trait, la philosophie de l'action que prêche Carlyle vient s'apparenter, à son insu et contre

(1) Cf. les articles de Carlyle sur Novalis, sur Jean-Paul et sur Gœthe dans les *Critical and Miscellaneous Essays.*

son gré, à l'esprit du XVIIIe siècle et, *grâce à l'ambiguité de l'idée d'* « *action* », *elle mêle étrangement à ses tendances romantiques des tendances à demi utilitaires.* Comme l'a très bien vu Novalis dans l'attaque qu'il a dirigée contre elle, la conclusion du *Wilhelm Meister*, c'est la conclusion du *Candide* de Voltaire : Meister se fait médecin comme Faust se fera ingénieur et comme Candide avait décidé de cultiver son jardin. Voltaire, l'antiromantique, est l'apologiste du travail utile et limité ; selon lui l'homme est fait pour agir, l'intelligence pour le guider dans l'action, et il ne faut se proposer à chaque moment que les problèmes qu'on peut résoudre et les tâches qu'on peut remplir ; ce qui conduit Voltaire à prôner l'esprit de réforme et l'esprit de recherche scientifique appliqué à la physique ou à l'histoire et ce qui l'amène par contre, dans ses *Lettres Philosophiques*, dans son *Candide*, dans l'*Ingénu*, à rejeter comme également chimériques et également nuisibles la vieille théologie chrétienne et le rêve nouveau de Jean-Jacques : car le pessimisme théologique de Pascal et l'optimisme théologique de Leibniz découragent au même titre l'initiative humaine dans la lutte contre le mal et Rousseau, en condamnant au nom du sentiment l'œuvre de la civilisation, tend à détruire ce qui fait l'efficacité et l'utilité durable de l'action humaine. Cette pensée ample et précise, ferme et nuancée, pénétrante et neuve, de Voltaire, que la philosophie et la science anglaises avaient d'ailleurs en partie contribué à susciter, n'a pas été sans contribuer de son côté à susciter en Angleterre, par l'entremise d'Helvétius, la doctrine bien plus étroite et plus rigide de l'utilitarisme benthamique. — Vers la même époque où Novalis accusait le *Wilhelm Meister* d'être une apologie de la conception utilitaire de l'existence, Gœthe se dégageait du romantisme anticipé de sa vingt-cinquième année, conçu sous l'influence an-

tivoltairienne du jeune Herder et de Jacobi, il se retournait contre l'école romantique, continuatrice de ses premiers maîtres, et il publiait un éloge de Voltaire.

William James à son tour, qui à certains moments, nous l'avons montré, se prononce explicitement pour ce qu'il appelle lui-même « la vue romantique de la vie » et contre « la vue rationaliste », oppose d'autre part en propres termes et préfère à « sa rivale romantique » cette philosophie de la conduite inspirée de *Meister* et du *Sartor Resartus* (*Will to believe*, p. 174, dans le passage dont nous avons cité ci-dessus des fragments).

Pour se rendre compte de ce qui a rendu possibles chez Carlyle et chez William James ces singulières alliances d'idées, il ne faut pas oublier que la philosophie romantique, telle qu'elle s'est préparée en Allemagne chez Herder et définie chez les Schlegel par opposition à l'esprit français du XVIIe et du XVIIIe siècles, est anticartésienne avant même d'être antivoltairienne ; or, bien que Voltaire ait été hostile à presque tout ce qui a constitué après lui l'art et la philosophie romantiques, bien qu'on doive à maints égards considérer sa pensée comme un assouplissement et un prolongement de l'esprit cartésien, étendu de la nature à l'histoire, Voltaire néanmoins, en raison de son goût pour l'activité pratique et la connaissance efficace, a combattu de son côté le système cartésien et insisté sur les bornes de l'entendement humain ; par là il existe malgré tout entre lui et la philosophie romantique cet accord partiel que crée la lutte contre un adversaire commun. C'est ce qui permet de comprendre que certaines vues de Voltaire aient pu s'unir à des vues romantiques chez Carlyle d'abord, puis, à travers lui, chez William James.

Passionnément, involontairement, confusément, Carlyle prélude donc à cette union du romantisme et de

l'utilitarisme qui se consommera dans le mouvement pragmatiste. Dans ces pages de Carlyle, où son génie résout en une flamme unique tant d'influences diverses, il ne s'agit pas encore d'une théorie de la vérité. Mais on sent passer sur elles le souffle qui, un peu plus tard, soulèvera sur son chemin, comme un nuage de poussière, le pragmatisme de James.

C'est ici le lieu de rappeler en outre une phrase de Carlyle que nous avons signalée déjà (1), — une phrase où il résume l'intuitionnisme romantique et qui pourrait presque servir de définition anticipée au pragmatisme partiel de Bergson : « La province propre de l'Entendement, c'est, à parler strictement, la connaissance pratique et matérielle ; Mathématiques, Physique, Economie politique, l'adaptation des moyens aux fins dans toutes les affaires de la vie. Dans cette province, c'est... un indispensable serviteur, sans qui l'existence même serait impossible. Mais ne le laissez pas sortir de sa province. » (*State of German Literature*).

On serait donc en droit d'appeler Carlyle un des principaux précurseurs du mouvement pragmatiste, s'il était légitime d'appeler Wagner le précurseur de Strauss ou Tintoret le précurseur du Greco et s'il n'était plus juste de dire que le pragmatisme est une exagération et une déformation de certains traits de la philosophie de Carlyle.

(1) *Rom. util.*, t. II, p. 120.

§ 3.

L'influence de la psychologie britannique et la réaction contre les Anglo-hégéliens

A. — *L'influence de la psychologie britannique*

La biographie intellectuelle de James, avec ses reprises, ses mouvements brusques, ses basses continues, ressemble plus à un morceau de musique qu'au dessin d'une architecture Après l'ouverture de la symphonie, au thème swedenborgien, avec sa simplicité insistante, au thème plus complexe et plus impérieux du *Sartor*, qui déjà semble prendre possession de l'avenir, d'autres thèmes vont succéder. Avec une agitation intellectuelle qui rappelle les courses errantes où son père l'avait entraîné pendant des années de New-York à Boston, de Genève à Paris et de Paris à Londres, William James adolescent délaisse pour un temps les suggestions et les alentours de la pensée paternelle : il commence à Paris, à Newport, des études de peinture (1860), il s'enthousiasme pour Delacroix, le grand peintre du romantisme, puis il entame à Harvard des études de médecine (1861), il se plonge dans la physiologie, qui le mène à la biologie évolutionniste, il fait partie d'une mission de naturalistes envoyée au Brésil (1865-66), et l'évolutionnisme biologique comme la physiologie le conduisent enfin, au voisinage de la trentaine, à ces études psychologiques qui furent l'occupation centrale de sa vie.

Instructeur de physiologie, puis d'anatomie, à Harvard entre 1872 et 1879, il fait en 1875 un premier cours sur les rapports de la physiologie et de la psychologie, puis en 1879 un cours sur la philosophie de l'évolution, à la suite duquel il devient en 1880 professeur de philosophie.

La façon dont il devint un psychologue de profession eut ce résultat que pour lui, comme un siècle plus tôt pour les philosophes écossais, la psychologie fut une « histoire naturelle de l'âme. » Comme les psychologues du XVIIIe siècle qui furent ses maîtres, comme les empiristes aussi bien que comme les Ecossais, comme Berkeley aussi bien que comme Reid, il n'établit pas de distinction entre l'observation du physicien ou du naturaliste et celle du psychologue, entre l' « expérience » des uns et celle de l'autre. A ses yeux comme aux leurs, l'une ou l'autre atteint directement des phénomènes ou des faits du même ordre et ces phénomènes ou ces faits, intuitivement perçus, constituent le réel. Cette attitude de l'esprit, qui est celle du sens commun, est d'autant plus naturelle chez ce peintre devenu médecin, puis biologiste, puis psychologue, que s'il étudia à fond les psychologues de langue anglaise du XVIIIe et du XIXe siècle, sa formation intellectuelle ne lui imposa de bonne heure ni la réflexion sur les méthodes mathématiques de la physique moderne, ni l'examen approfondi d'aucune des grandes philosophies d'autrefois ; ainsi il passa pendant longtemps à côté du problème de la connaissance sans y fixer son attention. De là vint aussi son penchant à ramener tous les problèmes philosophiques à des problèmes de psychologie ; et c'est un point sur lequel il convient de nous arrêter.

En unissant dans son esprit certaines vues empruntées à l'empirisme de Berkeley avec d'autres vues qui lui viennent de l'intuitionnisme écossais, William James reproduit et continue l'histoire de la philosophie américaine pendant les deux derniers siècles.

Cette histoire en effet nous présente d'abord au XVIIIe siècle un courant d'idées dérivé de Berkeley ; or une des caractéristiques de la pensée de Berkeley, c'était de poser tous les problèmes en termes psychologiques et

de voir dans l'observation psychologique immédiate de nos états de conscience particuliers la seule manière de résoudre les problèmes philosophiques. La théorie de Berkeley, qui est un empirisme au sens précis du mot, est avant tout un « psychologisme ».

La seconde influence qui se marque dans l'histoire de la philosophie américaine est celle de la psychologie écossaise. Pas plus que le précédent, ce mouvement de pensée n'est originaire des Etats-Unis : la philosophie américaine prolonge les mouvements de la pensée européenne et, le plus souvent, ceux de la pensée britannique ; et lors même que des courants d'idées dont l'origine est allemande ou française ont pénétré jusqu'aux Etats-Unis, c'est la plupart du temps à travers la Grande-Bretagne. Cette seconde influence, celle de l'école écossaise, contredit sur certains points l'influence de l'empirisme berkeleyen, puisque les Ecossais cherchent à justifier la vérité philosophique en l'identifiant avec les intuitions fondamentales du sens commun, sous la forme qu'elles prennent actuellement dans la conscience d'un Européen adulte. Mais la philosophie écossaise n'en présente pas moins une parenté profonde avec la philosophie de Berkeley : c'est aussi un « psychologisme » ; si différent que soit le sens où elle entend l'*immédiat* et celui où l'entendait, avec Berkeley, l'école empiriste, ce n'en est pas moins dans une expérience psychologique immédiate que se trouve pour les Ecossais la solution de tous les problèmes philosophiques. Pas plus que la théorie berkeleyenne, leur doctrine n est une théorie psychophysiologique, visant à rattacher les modifications de l esprit à celles du corps. Pas plus que la théorie berkeleyenne, elle ne vise à rattacher la nature de l'âme à celle de la pensée saisie dans ses lois essentielles et nécessaires. Et ce n'est pas davantage une combinaison de ces deux méthodes, comme dans l'école carté-

sienne, depuis Descartes jusqu'à Leibniz, en passant par Malebranche et Spinoza.

Au XIXe siècle, l' « intuitionisme » écossais a été combattu par Stuart Mill, qui a complété l'empirisme antérieur, auquel il a donné la forme d'un empirisme utilitaire. Cette influence de Stuart Mill agit dans le même sens que les précédentes. Stuart Mill se place également à un point de vue tout psychologique. Il laisse en dehors de son œuvre les explications psychophysiologiques si fréquentes à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe chez les penseurs français. Il combat d'autre part l'influence de la métaphysique allemande, kantienne ou hégélienne, qui commençait à pénétrer en Angleterre ; il combat en particulier la tentative de Hamilton pour combiner l'intuitionnisme écossais avec des thèses métaphysiques inspirées du rationalisme kantien. Or l'action de Stuart Mill sur la pensée de William James n'a pas été moins grande et elle semble avoir été plus continue que celle de Berkeley ou des Ecossais ; même après que James s'est écarté de lui sur bien des points, c'est encore à Stuart Mill qu il dédie son livre sur le pragmatisme et c'est lui qu'il désigne comme le type par excellence de l'esprit pragmatiste.

Dans sa *Psychologie* (1890), James, comme les empiristes, soutient que la vie de l'âme est une succession ininterrompue de qualités hétérogènes, et comme eux il pense que l'état actuel de la conscience peut s'expliquer à partir d'états antérieurs ou même primitifs ; s il ne traite pas, à la façon des anciens associationnistes, ces qualités hétérogènes comme des atomes de conscience, des états simples dont les groupements divers permettraient de reconstruire les états complexes (t. I, chap. VI et XIV), il n'en reconnaît pas moins que les explications de l'école associationniste sont en grande partie indépendantes de

cette supposition, et il ne se fait pas scrupule de recourir continuellement à ces explications pour son propre compte (t. I, p. 604). D'autre part, il admet avec les Ecossais que la « spatialité » (t. II, p. 134-145), que l'idéal moral, que les principes de la pensée logique ou mathématique, « les relations éternelles et nécessaires que l'esprit trouve entre certaines de ses conceptions idéales » (t. II, chap. XXVIII), sont l'objet d'intuitions psychiques directes, irréductibles, l'analogue des instincts, et non un produit des expériences externes. Sa théorie longuement élaborée sur la perception de l'espace (t. II, p. 134-282, développement de vues publiées par lui dès 1879) nous offre un exemple frappant de l'éclectisme avec lequel il emprunte aux Ecossais comme aux empiristes, et de la façon dont il entend justifier cet éclectisme par l'observation psychologique.

Mais s'il a été conduit à la psychologie par l'histoire naturelle, l'histoire naturelle de son époque n'était plus, comme au temps des Ecossais, celle de Linné : c'était celle de Darwin, c'était un évolutionnisme ; aussi transpose-t-il dans la psychologie les idées et les termes de l'évolutionnisme darwinien (et non plus, comme Spencer, ceux de l'évolutionnisme lamarckien, combiné avec la psychologie associationniste). De là l'incertitude intime d'une pensée qui d'un côté s'essaie à expliquer les constatations du psychologue par les recherches de la physiologie évolutionniste, et qui d'un autre côté prétend ramener tous les faits physiques ou physiologiques à des données de l'observation psychique. De là aussi deux traits qui font comprendre comment James aboutira au pragmatisme : d'une part il insiste sur *le caractère spontané des variations psychiques aussi bien que biologiques*, variations d'origine interne, nullement causées par le milieu ; c'est sur cette idée qu'il s'appuie notamment pour

renouveler la doctrine écossaise de l'innéité et pour réfuter la thèse empiriste de Spencer qui réduisait à des habitudes héréditaires produites par le milieu externe les principes de notre pensée, véritables instincts d'origine interne ; James est entraîné ainsi à interpréter le darwinisme dans le sens d'une doctrine de la spontanéité vitale, apparentée au vitalisme du XVIIIe siècle. Et cette interprétation est facilitée par l'ambiguité du mot « sélection », qui dans sa psychologie désigne pour lui une force active. — D'autre part, la sélection conservant certaines variations en raison de leur utilité vitale, James insiste fortement sur *l'utilité pratique que présentent les manifestations les plus diverses de la vie consciente.* Dès 1881, dès 1878 même, c'est-à-dire longtemps avant de publier sa *Psychologie* (voir *Will to believe*, p. 117), il remarquait que « la faculté de concevoir ou de raisonner fonctionne *exclusivement pour des fins*... qui sont posées par notre subjectivité émotionnelle et pratique » et il faisait observer que c'est là une conséquence de l'évolutionnisme même de Spencer, suivant lequel l'esprit dérive de l'action réflexe. Dès 1880, il remarquait également que, d'après la physiologie des sensations auditives et visuelles, « l'utilité pratique détermine entièrement de quelle partie de nos sensations nous aurons conscience » (V. *Will to believe*, p. 85). Sa *Psychologie* développe cette thèse à l'occasion de toutes nos fonctions mentales, conception (t. I, p. 482), discrimination (I, p. 515), raisonnement (t. II, p. 335, 338, 345), perception du réel (II, p. 295 à 298), mémoire (I, p. 680), etc., et la longue étude sur le « courant de pensée » qui lui sert d'introduction générale, (t. I, chap. IX), tend à établir, en transposant la théorie darwinienne de la sélection dans l'ordre psychologique, que la vie de l'âme consiste non en un groupement d'atomes de conscience, qualités immuables qui se combineraient diversement, mais en un

courant continu de changements qualitatifs, dans lequel il s'opère sans cesse une sélection, déterminée par l'intérêt pratique (I, p. 284 et suiv.). Déjà la psychologie empiriste d'un Berkeley, d'un Stuart Mill, avait expliqué par l'utilité pratique soit l'association des sensations tactiles avec les sensations visuelles et la façon dont les secondes deviennent les symboles des premières, soit même la formation des idées abstraites (et sans doute à l'origine les empiristes s'étaient-ils inspirés des cartésiens qui expliquaient par l'utilité physiologique les fonctions inférieures de l'âme) ; déjà, d'une manière générale, la psychologie empiriste et l'utilitarisme avaient depuis longtemps manifesté leur liaison. Mais l'union de la psychologie avec l'évolutionnisme darwinien et avec l'idée d'une sélection que l'utilité détermine, permet à William James d'étendre dans le détail ce mode d'explication à toutes les formes de la connaissance, en même temps qu'il le dégage de l'affirmation d'atomes psychiques qualitatifs et de la croyance que la force avec laquelle ces qualités atomiques sont associées dans la conscience est proportionnelle à la fréquence avec laquelle elles ont été unies dans l'expérience externe.

Cette psychologie qui fait une si large part à l'utilité vitale et à la spontanéité vitale, — psychologie si originale dans sa couleur d'ensemble, si séduisante dans les détails, si souple dans l'interprétation des faits, si riche d'applications multiples, — demeure d'ailleurs incertaine et même ambigüe dans ses principes : d'un côté par exemple, elle voit dans les émotions (chap. xxv) la conscience de certaines modifications organiques antérieures à la conscience que nous en prenons et nullement engendrées par celle-ci ; et lorsque James excepte de cette explication les émotions supérieures, les émotions esthétiques notamment, c'est pour les rattacher à la perception interne

de certains rapports idéaux ; l'ordre esthétique ou l'idéal moral semblent être pour lui l'objet d'intuitions spécifiques, irréductibles à la physiologie comme à l'expérience externe. D'un autre côté, lorsque dans le dernier chapitre de sa *Psychologie*, (ch. XXVIII), James montre que les principes de la pensée sont le produit de variations internes toutes spontanées et qu'ils échappent ainsi aux explications de l'empirisme, ces variations internes sont assimilées par lui aux variations accidentelles de Darwin et des néodarwiniens comme Weissmann, c'est-à-dire aux variations biologiques du germe ; il semble donc que l'idéal mental interne puisse être expliqué par la biologie, contrairement à la thèse vers laquelle James incline en d'autres passages. La même ambiguité se fait jour dès 1880, dans son traitement du problème des grands hommes (voir *Will to believe*, p. 216 et suiv.) ; fidèle à l'esprit de Carlyle, il veut leur réserver dans l'histoire une action réelle, spontanée, prépondérante même, une liberté individuelle indépendante de leur milieu et qui façonne ce milieu ; mais il défend cette thèse en s'appuyant sur la théorie darwinienne des variations accidentelles. — L'emploi que James fait de la notion d'utilité vitale offre de très bonne heure, dès 1881, les mêmes ambiguités (voir *Will to believe*, p. 111 et suivantes ; ces pages avaient paru à l'origine dans la *Critique Philosophique* de Renouvier) ; pour justifier le théisme religieux comme donnant satisfaction à nos besoins émotionnels et pratiques, il invoque l'appel que font à l'utilité pratique la physiologie et la théorie psychophysiologique qui construit l'esprit au moyen d'actions réflexes ; mais montrer que l'utilité physiologique domine ordinairement la conscience réfléchie, n'est-ce pas une étrange façon d'établir qu'il y a dans l'esprit quelque chose de supérieur aux nécessités organiques aussi bien qu'aux nécessités logiques ? En

somme, dès les premières conférences où James demande à la psychologie évolutionniste de nouveaux arguments pour défendre les convictions que lui avait suggérées son milieu familial, on discerne, comme un peu plus tard dans son grand traité, *l'équivoque toujours renaissante de la psychologie vitaliste, qui, en voulant s'élever dans ses explications au-dessus de la conscience réfléchie, en vient à chercher le secret de l'activité de l'esprit au-dessous de la conscience et de l'esprit même* (1).

B. — *La réaction contre les Anglo-hégéliens*

Pendant que sa doctrine psychologique s'esquissait en lui, les vues générales de James se précisaient par opposition et par réaction contre l'idéalisme rationnel de Hegel qui gagnait du terrain à cette époque dans les universités américaines. La philosophie idéaliste allemande en effet s'est répandue aux Etats-Unis comme en Grande-Bretagne en deux vagues successives. Elle a d'abord agi par ce qu'il y avait de romantisme en elle et elle s'est infiltrée à travers des penseurs qui appartiennent plutôt à

(1) Nous avons noté la même ambiguïté soit chez Nietzsche (*Romantisme utilitaire*, t. I, chap. IV, notamment p. 109 à 112), soit dans la psychologie de Bergson, notamment dans l'idée qu'il se fait de la liberté (t. II, p. 339-343) et du devenir spirituel en général (*ibid.*, p. 296-297 et 127-128). On pourrait retrouver déjà cette ambiguité chez Maine de Biran, car sa psychologie « volontariste » procède incontestablement du vitalisme de Bichat et de Cabanis ; et il s'en est moins affranchi qu'il ne l'a cru lui-même, puisqu'il a rattaché les principes de la pensée au fait empirique et psychophysiologique de l'effort moteur et musculaire, par où la « vie animale », selon Bichat, se distingue de la vie « végétative » ou « organique » et puisqu'ainsi il est devenu impossible à Biran, comme il s'en est aperçu trop tard, d'expliquer l'universalité de ces principes ; n'y a-t-il pas là une erreur essentielle de méthode, comparable à celle de James quand il croit pouvoir rendre compte des principes de la pensée en les rattachant aux variations germinales accidentelles de la biologie weissmanienne ?

l'histoire de la culture qu'à celle de la philosophie proprement dite, mais qui n'en ont pas moins exercé sur les hommes cultivés de langue anglaise une influence plus profonde que celle des philosophes de métier : un Coleridge, un Carlyle, un Emerson (1). Ces tendances, que Stuart Mill a qualifiées de « germano-coleridgiennes » et qu'il a opposées à l'empirisme utilitaire des benthamites, avaient désagrégé chez lui le conglomérat solidement cimenté de ses convictions premières, qu'il devait à son père James Mill, mais sans renouveler sa pensée en son fond même. Pour William James, qui appartient à une génération postérieure, elles ont constitué au contraire, nous l'avons vu, l'atmosphère intellectuelle de sa jeunesse et c'est par là que s'est insinuée en lui la pensée germanique, où baignait l'esprit de son père, le révérend James.

Mais l'idéalisme allemand n'est pas un bloc. Même chez ses plus illustres représentants, c'est un produit complexe, un assemblage imparfaitement harmonisé de tendances diverses ; de Fichte à Hegel, en passant par Schelling, le rationalisme et le romantisme n'ont cessé de se combattre dans leur esprit, avec des succès alternés. Contre la seconde vague d'assaut de la philosophie allemande, qui apportait non plus le romantisme idéaliste de Novalis, de Schelling et de Schlegel, mais l'idéalisme rationnel de Hegel, plus ou moins mêlé de kantisme, William James a fait front résolument. Il s'agissait cette fois d'une influence précise, technique, exercée sur les philosophes de profession, mais tout d'abord et surtout sur un petit

(1) Nous avons dit plus haut quelques mots de Carlyle et d'Emerson, dans leur rapport avec notre sujet. Notons, en ce qui concerne Coleridge, qu'il s'est surtout inspiré de Schelling et de sa philosophie de l'esthétique et de la religion. Par là la nature de son influence dans les pays de langue anglaise n'est pas sans rappeler celle de Ravaisson en France, bien qu'elle ait été plus étendue au triple point de vue littéraire, religieux et social.

groupe de *fellows* d'Oxford, dont le premier et le plus distingué fut Green. Chez Green, puis chez ses disciples d'Oxford, et en particulier chez le plus original d'entre eux, chez Bradley, l'idéalisme rationnel inspira une critique de Mill, puis surtout de Hume, en qui ces penseurs voyaient le représentant le plus remarquable de l'empirisme (1).

C'est contre ce petit groupe de philosophes, néohégéliens anglais et américains, que la pensée de James, dans la dernière partie de sa vie, après la rédaction de sa grande *Psychologie*, a été le plus directement et le plus continuellement dirigée. Il leur avait résisté dès le début (2). Sans doute dans ce qui le différencie de Hume et même de Mill, il n'est pas sans devoir quelque chose à Green : la critique de l'atomisme psychique, la croyance à l'activité de l'esprit dans la connaissance, par contraste avec la passivité que lui attribuait l'empirisme traditionnel, ce sont là des thèses que Green avait vigoureusement soutenues ; James d'ailleurs n'hésite pas à le reconnaître et à citer à l'occasion le philosophe d'Oxford. Mais s'il n'a pas cédé à l'influence exclusive de l'empirisme utilitaire, il a réagi beaucoup plus énergiquement encore contre ce nouveau courant d'idées. Cette vive résistance intellectuelle tient d'abord à son habitude de poser les problèmes philosophiques en termes psychologiques, comme Berkeley et comme les Ecossais. Elle tient aussi à ce que l'école néohégélienne, en se développant en Grande-Bretagne, a

(1) En France, où la distinction de ces deux périodes, à cause du rôle joué par Victor Cousin, est loin d'être aussi nettement tranchée, la doctrine de Lachelier, qui est l'équivalent français de Green, est un kantisme en voie d'évolution vers l'idéalisme hégélien, tandis que la doctrine de Green est plutôt un hégélianisme simplifié, réduit à ses principes directeurs et rapproché par là de la philosophie kantienne.

(2) Dès 1882. Voir *Will to believe*, p. 263.

transformé chez de nombreux pasteurs protestants la conception de la religion chrétienne. Les néohégéliens anglais avaient d'abord vu dans la philosophie hégélienne une alliée contre l'empirisme utilitaire et contre l'évolutionnisme mécaniste qui, chez Spencer et ses disciples, s'était combiné après coup et semblait s'être lié indissolublement avec l'empirisme psychologique de Mill. Or les néohégéliens jugeaient que cet évolutionnisme mécaniste et l'empirisme utilitaire qui s'y trouvait uni chez Spencer devaient aboutir à la destruction de toute foi religieuse. D'autre part, les formes traditionnelles de la pensée chrétienne (notamment le récit de la création dans la *Genèse*), ne leur paraissaient pas capables de résister au choc des nouvelles théories évolutionnistes et mécanistes, inconciliables avec la croyance à la personnalité divine, et qui se réclamaient des sciences physiques modernes. Aussi Green et les néohégéliens d'Oxford crurent-ils trouver un moyen de sauver la théologie chrétienne en l'appuyant sur l'idéalisme métaphysique allemand et plus spécialement sur l'idéalisme hégélien, interprété d'une façon large et sans s'attacher à la lettre de la doctrine : ils pensaient échapper ainsi aux objections que soulevait la conception commune de la religion chrétienne et spécialement du protestantisme, en même temps qu'à l'évolutionnisme mécaniste et à l'empirisme utilitaire, dont l'idéalisme hégélien démontrait l'insuffisance comme explication de l'univers et de la connaissance.

Les vues de ces penseurs, au début, étaient donc fort voisines de ce qu'on a appelé en Allemagne, aussitôt après la mort de Hegel, la droite hégélienne. Mais le même mouvement d'idées qui s'était produit à cette époque en Allemagne s'est reproduit au bout d'un demi-siècle à Oxford et dans les universités écossaises : les principes de l'idéalisme rationnel ont entraîné bientôt l'apparition en An-

gleterre, comme antérieurement en Allemagne, d'une gauche hégélienne, qui a conçu la divinité d'une manière de plus en plus impersonnelle et l'a confondue toujours davantage avec la raison immanente à l'univers ; ainsi, d'un effort pour justifier la foi protestante, cette philosophie s'est peu à peu transformée, à l'insu de ses auteurs et contre la volonté de la plupart d'entre eux, en un procédé pour volatiliser à peu près tout ce qui formait traditionnellement le contenu intellectuel de la foi chrétienne.

Dès lors, aux yeux de William James, la philosophie néohégélienne, qui s'était proposé de sauver la foi religieuse, devenait pour elle plus dangereuse qu'une ennemie déclarée, puisque chez ceux qui auraient dû être les gardiens de la tradition, elle détruisait l'essentiel de ce qui l'avait constituée jusque-là : en premier lieu le théisme, l'affirmation d'un esprit personnel comme principe suprême d'explication et de justification morale de l'univers ; et en second lieu l'affirmation que l'ordre moral de l'univers, dans la mesure où il est lié avec l'existence d'un esprit personnel, ne peut être un objet de démonstration rationnelle, mais doit demeurer l'objet d'une croyance, d'un choix entre plusieurs alternatives dont aucune ne s'impose à l'intelligence.

Le panthéisme idéaliste des néohégéliens, et parce qu'il prenait la forme d'une démonstration rationnelle et par la nature même de ses conclusions, faisait évanouir la valeur de la croyance libre, volontaire, dans laquelle l'individu met en jeu non seulement son intelligence, mais sa personnalité sentante, et par laquelle il affirme comme souverainement explicative l'existence d'une personnalité supérieure, avec qui il puisse se sentir directement en rapport de confiance, de vénération et d'amour.

Ainsi le rationalisme hégélien n'apportait aucun remède à la détresse morale où la biologie évolutionniste avait

plongé William James. L'évolutionnisme, entendu à la manière de Spencer, et l'idéalisme, entendu à la manière des Anglo-hégéliens, n'étaient pas moins dangereux l'un que l'autre, selon lui, pour toute foi religieuse véritable.

Mais fallait-il opter entre ces deux doctrines ? Au déterminisme matériel ou rationnel, qui lui semblait accablant pour l'esprit, décourageant pour le cœur et pour la volonté, ne pouvait-on opposer une doctrine qui demanderait tout ensemble à la personnalité libre l'interprétation de l'univers et celle de la connaissance ? Cette doctrine, James, à l'âge de vingt-six ans, l'avait trouvée dans la philosophie de Renouvier.

§ 4

L'influence de Renouvier

Le révérend James écrit dans une lettre, en 1868 : « William est venu l'autre après-midi pendant que j'étais assis seul, et, après avoir marché un moment en long et en large, il a éclaté : « Ah ! Quelle différence entre ce que je suis maintenant et ce que j'étais le printemps dernier à pareille époque ! Alors tellement hypocondriaque (il employa ce mot)... et maintenant avec mon esprit tellement clarifié et rendu à la santé. C'est la différence entre la mort et la vie. » Il eut une grande effusion. J'avais peur d'intervenir et peut-être de l'arrêter, mais je me risquai à lui demander ce qui dans son opinion avait spécialement produit le changement. Il dit plusieurs choses : la lecture de Renouvier (particulièrement sa défense de la liberté de la volonté) et de Wordsworth (1), dont il s'est nourri

(1) Rappelons que Wordsworth était l'ami de jeunesse de Coleridge et que déjà la lecture des poèmes de Wordsworth avait profondément impres-

maintenant depuis un certain temps... Il a vu que l'esprit agit sans aucune contrainte matérielle et qu'on peut le traiter directement... Il a secoué son respect pour les savants exclusivement savants, comme tels... » (*Notes of a Son*, p. 245).

Et en 1910, dans son dernier ouvrage, qu'il destinait à compléter son système, *Some problems of Philosophy* William James écrit encore : « Renouvier est un des plus grands caractères philosophiques qu'il y ait eu, et sans l'impression décisive faite sur moi entre 1870 et 1880 par sa défense magistrale du pluralisme, j'aurais pu ne jamais me libérer de la superstition moniste, dans laquelle j'avais grandi. Le présent volume, en un mot, aurait pu n'être jamais écrit. C'est pourquoi, me sentant infiniment reconnaissant, je dédie ce manuel à la mémoire du grand Renouvier. » (p. 165). Ce que Ravaisson a été pour Bergson, Renouvier l'a été pour William James.

Bien qu'il soit demeuré toute sa vie un penseur isolé, à l'écart de la carrière de l'enseignement, bien qu'il ait traité sévèrement un bon nombre des philosophes universitaires et académiques qui se rattachaient plus ou moins directement à l'école dite « spiritualiste » dont Cousin est l'initiateur en France, bien qu'il ait acquis à l'Ecole Polytechnique une culture scientifique fort supérieure à la leur, plus solide et plus approfondie, dans l'ordre des sciences physiques et mathématiques, et bien qu'on le qualifie ordinairement de « néocriticiste », Renouvier, par les caractères généraux de sa pensée, n'est nullement étranger à cette tradition universitaire fran-

sionné Stuart Mill, pendant la période où il prenait conscience de l'étroitesse de la doctrine utilitaire et empiriste dans laquelle il avait été instruit et où il se sentait l'âme comprimée. Nous retrouvons donc ici un reflet de ces influences « germano-coleridgiennes » dont nous avons parlé précédemment.

çaise de la seconde moitié du XIXe siècle, dont j'ai eu l'occasion de définir quelques traits en étudiant la formation de l'esprit de Bergson.

Ce qui dès le début caractérise ces penseurs, ce qui les différencie, soit des psychologues anglais, soit des grands métaphysiciens allemands, et ce qui n'a pas cessé de caractériser la plupart d'entre eux, c'est de s'élever à la métaphysique par la voie de la psychologie, comme se l'était proposé déjà Victor Cousin, ou du moins d'unir intimement psychologie et métaphysique, l'étude de la psychologie demeurant l'essentiel de toutes les études philosophiques.

Cette tradition est demeurée depuis trois quarts de siècle celle de la plupart des cours de philosophie professés dans les lycées et les collèges de l'Université française. D'un côté elle se manifeste par la division même des matières et par la manière dont on demande l'accès des grands problèmes philosophiques à la psychologie — et non, comme chez les cartésiens, aux sciences physico-mathématiques, ou, comme chez Herder et chez les métaphysiciens romantiques postkantiens, à l'étude de l'histoire, de la vie et de l'art. D'un autre côté, la psychologie dans l'école « spiritualiste » n'est pas conçue comme se suffisant à elle-même, ainsi que chez les Ecossais ou chez les empiristes anglais du XVIIe siècle : elle s'achève en une réflexion métaphysique, qui seule peut lui permettre de prendre possession de ses propres principes.

Si vis-à-vis des sciences historiques et sociales comme vis-à-vis des sciences de la nature, ces philosophes universitaires ont gardé une attitude de réserve, tantôt hostile, tantôt sympathique, mais toujours méfiante, c'est sans doute que, comme l'avait été dans sa dernière philosophie le fondateur de l'école, Victor Cousin, ces « spiritualistes » étaient animés à l'origine, et le sont restés

bien souvent, par l'arrière-pensée plus ou moins nettement consciente de protéger les croyances religieuses contre le progrès scientifique, en faisant jouer à la philosophie, et plus spécialement à la psychologie, le rôle d'un Etat-tampon entre la science et la religion. Cette attitude, confiante vis-à-vis de la psychologie, méfiante vis-à-vis de la science, a donné aux esprits, même en dehors de l'Université, un pli assez fort pour demeurer marqué en France, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, chez nombre de penseurs indépendants en qui ne subsistait aucune arrière-pensée et que leurs curiosités avaient portés vers les sciences naturelles ou historiques.

William James avait trouvé de bonne heure chez plusieurs de ces penseurs, certaines tendances analogues aux siennes et il a reproduit dans *The Will to believe* (p. 145), une conférence adressée par lui en 1884 aux étudiants en théologie de Harvard, où il affirme que « dans les écrits de Renouvier, de Fouillée et de Delbœuf on voit combien complètement la forme de toutes les vieilles discussions (sur la liberté) est changée et rafraîchie. « Je ne puis prétendre, ajoute-t-il, à rivaliser pour l'originalité avec aucun des maîtres que j'ai nommés ». Il parle ailleurs (*Ibidem*, p. 261) du « génie » de Tarde dans ses *Lois de l'Imitation*, qui font ressortir, d'accord en cela avec Carlyle, l'importance des initiatives individuelles et des « inventions » dans l'histoire de l'humanité, par opposition au fatalisme biologique et social de l'école de Spencer, qui attribuait une action prépondérante aux facteurs externes.

D'une manière générale en effet, ces penseurs français de la seconde moitié du XIXe siècle, philosophes universitaires ou chercheurs indépendants, s'inspirant, directement ou non, volontairement ou non, tantôt de Maine de Biran, tantôt de la philosophie allemande, s'attachent

avant tout à mettre en lumière l'activité de l'esprit ; par suite, la plupart d'entre eux considèrent le problème de la liberté comme le problème capital de la psychologie, celui-là même par lequel la psychologie touche à la métaphysique et vient se fondre avec elle (1).

Or, cette croyance au caractère actif du devenir spi-

(1) J'ai signalé antérieurement la singulière originalité de certaines vues de Delbœuf, qui connaissait fort bien les sciences de son temps : par exemple sa distinction entre l'espace abstrait et ce qu'il appelle l'espace réel ; le premier qui serait celui des géomètres, le second qui serait directement perçu (voir *Romantisme utilitaire*, t. I, p. 392). Par exemple encore, sa thèse étrange sur le principe de Carnot qui permettrait aux métaphysiciens de voir dans la matière brute non plus l'origine, mais au contraire le produit de l'activité vitale manifestée dans la matière organique (*ibid.*, t. II, p. 138). Ces deux thèses ont été reprises ensuite par Bergson ; elles visent à diminuer l'importance de la géométrie et du mécanisme dans l'interprétation des choses pour faire ressortir d'autant plus l'activité productrice de l'âme et de la vie. Mais s'il y a là un vitalisme généralisé qui se mêle au « spiritualisme », il n'y a en revanche rien de pragmatiste. — Quant à Fouillée, son influence a été encore plus marquée sur Bergson que sur James (Voir *Un Romantisme utilitaire*, t. II, p. 142 ; voir aussi dans l'ouvrage qu'Augustin Guyau a publié sur Fouillée, les lettres admiratives adressées à celui-ci par Bergson). Mais s'il a vivement combattu le pragmatisme à la fin de sa vie, il avait fait néanmoins dans sa jeunesse plus d'un pas sur la voie qui y mène. Dans son livre sur *La Liberté et le Déterminisme* (1872), pour lequel nous venons de voir l'admiration de William James, il s'efforce en effet d'expliquer la connaissance intellectuelle, qui a créé l'idée de la nécessité universelle, par l'action ou la volonté, entendue comme une spontanéité vitale immédiatement sentie et antérieure à la réflexion. Il s'inspire dans cette tentative de la psychologie de Maine de Biran, qu'il prétend prolonger et approfondir, de la théorie cartésienne du jugement, qu'il prétend enrichir, et au moins autant de la philosophie allemande, notamment de Schelling et de Fichte, qu'il invoque à plusieurs reprises, comme aussi les deux penseurs français contemporains chez qui leur pensée revivait en partie, concentrée et purifiée : Ravaisson et Lachelier. Et il montre que la théorie de l'identité de nature entre la pensée et l'action se retrouve chez Bain dans l'école empirite et utilitaire, et qu'elle peut recevoir une lumière nouvelle de l'étude de l'évolutionnisme lamarckien. Il ne parait d'ailleurs pas soupçonner que chez Maine de Biran comme chez Schelling, ou avant lui chez Herder et dans la *Critique* kantienne *du Jugement*, chez Bain comme chez Ravaisson ou chez Lamarck, cette thèse est une application du vitalisme de l'école de Montpellier, qui a passé en eux tantôt direc-

rituel qui domine la psychologie de James comme avant elle celle de Fouillée ou de Renouvier, cette tendance à envisager le problème de la liberté comme le problème philosophique fondamental, où se rencontrent psychologie et métaphysique, c'est à un faisceau d'influences convergentes émanées des penseurs français, et en premier lieu de Renouvier, que James en est surtout redevable.

Mais James doit à Renouvier beaucoup plus et un ensemble d'idées beaucoup plus précises. Il lui doit à peu près tout ce qu'il appelle lui-même la théorie pluraliste de l'existence, c'est-à-dire le pragmatisme en tant que théorie de l'existence, et il lui doit en partie le pragmatisme comme théorie de la connaissance.

Renouvier, en effet, avait déjà entrepris dans la seconde moitié du XIXe siècle de combattre d'une part l'influence de l'empirisme et de l'évolutionnisme mécaniste, en particulier sous la forme que Spencer lui avait donnée, et, d'autre part, l'influence que la pensée de Hegel exerçait d'une manière diffuse et confuse, mais souvent profonde, sur la philosophie et sur la culture françaises dans le second tiers du XIXe siècle.

Ce double combat remplit sa revue la *Critique Philosophique*, à laquelle James collabora à diverses reprises. Renouvier, dans sa jeunesse, avait d'abord subi indirectement l'influence d'un hégélianisme assez vague, à travers Victor Cousin et surtout à travers Lamennais et son *Esquisse d'une Philosophie* (1840) ; cette admiration pour Lamennais révèle les préoccupations religieuses de Renouvier, détaché du catholicisme et même du christia-

tement, tantôt à travers des disciples comme Blumenbach ou Bichat. Sur cette théorie « volontariste » de la connaissance, où la psychologie est tout imprégnée de métaphysique, on trouvera des détails, accompagnés de citations, dans l'annexe au présent chapitre.

nisme, mais hanté par le rêve de l'immortalité personnelle et cherchant dans la réflexion philosophique les conditions qui rendraient possible d'y croire. Cette admiration pour Lamennais (et il faut ajouter Ballanche) révèle aussi le caractère romantique du milieu intellectuel et sentimental où se développa à ses débuts l'esprit de Renouvier et contre lequel il réagit du reste bientôt. Il emprunta à Lamennais dans son premier ouvrage (*Manuel de Philosophie moderne*, 1842) sa façon d'interpréter l'univers par des couples d'idées opposées et inséparables, véritables catégories entendues comme des thèses et des antithèses hégéliennes : le fini et l'infini, la liberté personnelle et la nécessité. La même conception se retrouve dans son *Manuel de Philosophie ancienne* et dans son article *Philosophie* de l'*Encyclopédie nouvelle* (1847), où il dresse un tableau méthodique des catégories. Puis en 1851, il se produit en lui une brusque conversion philosophique, qui ressemble à celle de William James en 1868 ou à celle que Carlyle décrit dans son *Sartor* : frappé des arguments que peut tirer le catholicisme de cette conciliation irrationnelle des contradictoires, il affirme avec une énergie passionnée l'obligation de choisir entre les termes opposés des antinomies et il conçoit définitivement la philosophie sous la forme d'un dilemme. Rejetant hégélianisme et catholicisme, (dont les influences se croisaient chez Lamennais) niant la nécessité, l'absolu et l'infini, il opte sans restriction pour la liberté de la personne, pour la relativité universelle et pour le fini ; et il affirme la « loi de relation » et la loi du fini comme point de départ, la « loi de personnalité » comme point d'arrivée de sa liste des catégories.

C'est sous cette forme que sa doctrine est exposée dans la *Critique Philosophique*, comme dans les ouvrages essentiels de sa maturité, qui ont particulièrement frappé

James : les *Essais de Critique générale*, dont la deuxième édition, fort augmentée, est de 1875 (*Traité de Logique*, 3 volumes ; et *Traité de Psychologie Rationnelle*, 3 volumes) ; et l'*Esquisse d'une classification systématique des Doctrines philosophiques* (2 vol., 1885).

Renouvier juge que la pensée de Hegel est analogue en son fond à celle de Spinoza, à celle de la théologie néo-platonicienne et de la théologie scolastique du Moyen âge, à celle enfin de la théologie hindoue. Ce qui selon lui est commun à tous ces penseurs, c'est de concevoir l'univers d'une façon déterministe et fataliste ; c'est de considérer la personnalité ou comme un accident, ou comme une illusion, et, par suite, c'est d'envisager le temps, le devenir lui-même comme une illusion de l'esprit, la réalité étant dans son essence intemporelle ou même impersonnelle. Telle est la conception que Renouvier combat, à tort ou à raison, sous le nom de Hegel et à laquelle il oppose ce qu'il appelle tantôt « phénoménisme », tantôt « néo-criticisme » : « phénoménisme » pour indiquer qu'il ne doute pas de la réalité des phénomènes temporels, des représentations données à la conscience individuelle et que par là il se rapproche de Hume ou de Berkeley ; « néo-criticisme » pour marquer qu'il croit légitime de rechercher, à la suite du criticisme kantien, les lois de la représentation, les catégories auxquelles obéit dans la conscience le groupement des phénomènes, et pour marquer d'autre part que ces lois, dont l'affirmation est soumise au principe de contradiction, s'imposent en quelque sorte à titre de faits universels et irréductibles, de « phénomènes constants et généraux » (*Logique*, t. I, p. 222), sans pouvoir être déduites à la manière hégélienne et sans permettre, à la manière de Kant, la position d'un monde intemporel et ultraphénoménal. Ce « phénoménisme » est voisin de ce que sera « l'empirisme radical » de James, et celui-ci admettra aussi l'existence

de rapports idéaux nécessaires que la conscience perçoit directement.

De plus, selon Renouvier l'évolutionnisme mécaniste de Spencer se rattache à la même théorie générale que le panthéisme hégélien et Spencer est condamné à voir dans l'individualité un accident ou une illusion, parce qu'il nie la liberté humaine au nom du déterminisme universel dans lequel il fait rentrer la pensée et la volonté humaines comme le reste.

Ainsi, bien loin de s'opposer dans ce qu'ils ont d'essentiel, le hégélianisme, contre lequel il avait réagi dans sa jeunesse, et l'évolutionnisme de Spencer, qu'il a combattu dans son âge mûr, apparaissent à Renouvier comme des manifestations diverses d'une même conception philosophique ; et la conception antagoniste, celle qui nous met en présence du dilemme le plus profond auquel aboutit toute l'étude de la philosophie, c'est ce qu'il a nommé vers la fin de sa vie le personnalisme.

Dans la conception personnaliste, la réalité même de l'univers est constituée par des consciences individuelles ; tout le reste, par rapport à ces consciences individuelles, est une apparence ou une représentation qu'elles se font. Les lois nécessaires de leur représentation sont les catégories ; mais la catégorie suprême, celle qui suppose toutes les autres et par rapport à laquelle toutes les autres sont données, c'est la catégorie de personnalité. Et toute personnalité est une volonté libre, capable d'introduire une contingence réelle dans le cours des événements. (De là le caractère en grande partie accidentel de l'histoire, d'après Renouvier ; de là son *Uchronie*, où, pour combattre les philosophies fatalistes de l'histoire, il cherche à imaginer ce qu'aurait pu devenir l'Europe si le christianisme, par accident, n'avait pas triomphé).

C'est seulement si l'on admet qu'il existe de telles per-

sonnalités et qu'il existe des possibilités indéterminées, au sens plein du mot, qu'on peut attribuer, selon Renouvier, une réalité au temps, au devenir ; car si l'on considère tout comme rigoureusement déterminé d'avance, tout sera donné intemporellement, dans son ensemble, une fois pour toutes, et le temps, comme l'individualité, ne sera qu'une illusion. La pluralité réelle des consciences, la réalité du devenir, la réalité des phénomènes sont donc des affirmations mutuellement solidaires. « Le mystère de la liberté est la dernière et la plus haute forme de celui que nous avons atteint dans le fait du pur devenir actuel, dans celui du premier commencement, dans celui de l'être. Le mystère des données primordiales est l'inévitable extrémité de la spéculation et des choses...Mais l'être, c'est-à-dire à proprement parler le phénomène, serait-il vraiment un mystère ? Faut-il traiter de mystérieux ce qui est la lumière même ? » (*Psychologie*, 2e édit., t. II, p. 366). La catégorie du devenir (*Logique*, t. II), sert dans la liste renouviériste des catégories à passer des catégories de la relation abstraite, comme le nombre, l'espace, le temps, la qualité logique, aux catégories de l'action concrète, causalité, finalité, personnalité (1). L'idée de distinguer du

(1) « Le devenir implique la puissance et la cause ; il n'implique pas moins la tendance et la fin. Tout changement, selon la représentation, veut une force : c'est le principe de causalité; tout changement veut de même une passion : principe de finalité qui nous paraîtra manifeste si nous considérons la nature animée. Mais les modifications des corps inorganisés semblent en être indépendantes ? Pourquoi ?... La force n'est vraiment représentée que dans son rapport à une personnalité quelconque... ; et les autres catégories, nombre, espace, temps, qualité, qui se projettent plus nettement hors de la personne, ne sont pas pour cela moins marquées du caractère de celle-ci, à la représentation de laquelle leurs représentations se trouvent liées si intimement. » (*Logique*, 2e édit., t. II, p. 464-465). Il faut rendre justice à « la philosophie instinctive... L'histoire des mythologies et des langues fait voir clairement que les hommes ont personnifié toutes choses. Mais l'instinct même qui les

temps, simple système abstrait de relations, le devenir, c'est-à-dire le changement qualitatif, et l'idée de considérer le devenir et l'activité psychique comme inséparables, annoncent la psychologie de James : et d'autre part, bien que Renouvier se propose de combattre le hégélianisme, l'expression de « devenir » lui vient manifestement de Hegel qui ne considérait pas plus que lui le monde des phénomènes comme une illusion. Déjà Schelling vers la fin de sa vie avait affirmé l'existence d'un « devenir réel » (*ein wirkliches Werden*) et non d'un « devenir intemporel » et ce terme de « devenir réel » s'est retrouvé, plus tard, sous la plume de Bergson ; mais ce serait fausser le sens de la philosophie de Hegel que de se refuser à y voir l'affirmation d'un devenir qualitatif réel, condition du développement de l'esprit et de la liberté spirituelle. Il arrive par moments à Renouvier de le reconnaître et, dans la même page où il reproche à Hegel d'avoir après Kant restauré la substance absolue, il écrit que « le même homme... ne craignait pas de réduire toute existence réelle aux rapports et au devenir » et que Hegel « croit remettre en honneur les phénomènes. » (*Logique*, t. I, p. 224). Et l'on ne saurait oublier que si James, s'inspirant de la théorie renouviériste de la liberté, a poussé la philosophie de son maître dans le sens du pragmatisme, Hamelin d'autre part, en approfondissant la théorie renouviériste des catégories, s'est trouvé ramené vers ses origines, que, sans se croire infidèle à l'esprit de Renouvier, il a repris la tentative de Hegel avec moins d'ampleur et plus

portait à personnifier, qui prouvera qu'il est dénué de fondement dans la nature ? »... (p. 332). « Les catégories sont les règles de l'expérience, telle que les accepte et les applique le sens humain, le sens populaire... » (p. 466). Vues sur « l'instinct » et « le sens populaire » qui rappellent Reid ; formules qui, d'autre part, rappellent Berkeley en confondant faits psychiques et faits physiques sous le nom de « représentations ».

de prudence, et qu'il s'est efforcé à son tour d'enchaîner les catégories ou lois de la représentation.

Quoi qu'il en soit du rapport que soutient sur ce point la philosophie de Renouvier avec celle de ses prédécesseurs et de ses successeurs, sa théorie de la personnalité retentit sur sa théorie de la connaissance, et ainsi s'opère chez lui le passage du pluralisme à une sorte de pragmatisme avant la lettre. Si la réalité consiste en des consciences individuelles et si ces consciences sont des volontés libres, leur volonté ne s'exerce pas uniquement sur leurs actions au sens étroit du mot, mais l'influence de la personnalité, qui est constituée non seulement par la volonté réfléchie, mais aussi par les passions, s'exerce aussi sur la formation de nos croyances ; aucune de nos croyances, aucun de nos jugements, selon Renouvier, n'est le produit pur et simple de l'intelligence, d'une faculté cognitive séparable de la passion, du sentiment et du choix libre de la volonté. Et ceci est vrai en particulier des plus importantes de ces croyances, de celles qui portent sur notre destinée dans l'univers.

L'univers est-il un ordre moral dans lequel il existe des relations en partie indéterminées entre une hiérarchie de personnes inégales, mais qui agissent les unes sur les autres et dont l'une serait la personnalité divine elle-même, ou bien l'univers est-il un ordre fatal, amoral, que des déterminations intellectuelles et mécaniques épuisent complètement, et notre croyance à la liberté, comme notre croyance au bien et au mal, ne sont-elles qu'illusions et apparences psychologiques ?

Voilà pour notre conscience, d'après Renouvier, le dilemme fondamental. On ne peut prouver rigoureusement ni l'un ni l'autre des termes de ce dilemme ; si l'esprit opte dans un sens ou dans l'autre, c'est en vertu d'une croyance libre, d'un acte de foi. Toutes nos croyances, et ces

croyances comme toutes les autres, reposent en définitive sur un acte de foi, sur un acte de liberté, et si à cet acte de foi général dans la réalité de l'ordre moral de l'univers et dans la réalité suprême et radicale de la personnalité, nous voulons ajouter d'autres actes de foi plus précis, destinés à définir ou les conditions dans lesquelles se développe l'ordre moral ou la nature de la divinité, nous sommes en droit de le faire et nous obtiendrons ainsi une grande diversité de formules religieuses, sans que l'on puisse, encore une fois, démontrer rigoureusement l'une plutôt que l'autre. Par l'un de ces actes de foi, nous pouvons adhérer à une conception religieuse sans en établir pour autant la validité par rapport avec d'autres conceptions religieuses. Renouvier soutient notamment que nous ne sommes nullement obligés par la nature même de cette alternative entre personnalisme et impersonnalisme d'opter pour le monothéisme ; si nous choisissons le personnalisme, nous ne sommes pas forcés d'opter pour l'unité de la personne divine, rien ne nous interdit d'admettre qu'il existe un ensemble de personnalités prodigieusement supérieures à la personnalité humaine, qui seraient en communication avec les hommes et qui agiraient sur notre vie antérieure ou sur les destinées de l'humanité ; autrement dit, il n'est pas moins légitime de croire au polythéisme qu'au monothéisme. Sur la fin de sa vie, revenant (en particulier dans sa *Nouvelle Monadologie*) aux songeries de sa jeunesse sur l'immortalité, Renouvier proposa pour son compte, à titre de simples hypothèses et sans sortir jamais du cadre des phénomènes dans le temps et dans l'espace, d'étranges rêveries sur la chute primitive des âmes, sur leur régénération possible à travers l'histoire : elles témoignent de nouveau qu'à ses débuts il était bien le contemporain et même l'admirateur de Jean Reynaud ou de Ballanche et qu'il ne s'est jamais dépris tout

à fait des vagues visions à demi-théosophiques où ces romantiques ont démarqué l'eschatologie chrétienne.

Dans toute cette partie de l'œuvre de Renouvier, se marque l'empreinte profonde de la pensée d'un de ses amis, Jules Lequier, membre du groupe de catholiques libéraux qui subirent l'action de Lamennais. C'est à Jules Lequier qu'il doit la révolution qui s'est produite dans son esprit lorsqu'il a passé d'une théorie semi-hégélienne du monde à sa théorie propre de la liberté. Et il a hautement reconnu cette dette dans son *Traité de Psychologie rationnelle*. Avant lui, Jules Lequier a montré le rôle de la liberté à la fois pour poser toute vérité et pour s'affirmer elle-même. Déjà dans un morceau passionné, sorte de poème en prose que Renouvier a reproduit (au tome II de sa *Psychologie*), Lequier a fait ressortir l'alternative tragique entre l'affirmation de la nécessité universelle et celle de la liberté ; la manière dont sa liberté, en s'affirmant elle-même, prétend dissiper le cauchemar de la nécessité, rappelle, par delà le *Sartor* de Carlyle, qu'il ignorait assurément, la *Destination de l'Homme* de Fichte, qu'il n'ignorait apparemment pas, dont il rappelle non seulement les idées, mais le ton pathétique et poétique, et que d'ailleurs Renouvier lui-même n'ignorait pas davantage (comme en témoignent des notes manuscrites de son premier travail philosophique, l'*Examen Critique du cartésianisme*) (1). Ainsi sur Renouvier et Lequier comme sur Carlyle, il semble que nous voyions se projeter l'ombre de la pensée de Fichte. Le caractère de l'œuvre de Lequier au reste révèle assez combien il demeure de romantisme dans l'idée que Renouvier se fait de la liberté. Et autant que le souvenir de Fichte, Lequier, par sa façon de poser la croyance libre, évoque peut-être celui de Jacobi et de

(1) Voir *Revue de Métaphysique*, sept. 1912, p. 656.

son « saut mortel » (1). *Il oppose en somme une forme du romantisme à une autre, le romantisme de la vie personnelle à celui qu'exalte la vision de la vie universelle où l'individu serait absorbé.* Et sans doute, ce qui en 1851 a détourné définitivement Renouvier des métaphysiques de l'absolu, c'est, semble-t-il, le spectacle de la folie où il vit sombrer pendant plusieurs mois le cerveau de Lequier et qu'il rattacha aux mêmes dispositions d'esprit que la théologie catholique absolutiste dont celui-ci refusait de se détacher et dont il voulait concilier les principes avec sa croyance à la liberté. Mais ce n'en est pas moins sur des thèses de Lequier, sur la position de la vérité par l'acte libre d'une volonté vivante et passionnée, que Renouvier appuie l'ensemble de sa nouvelle philosophie. A propos des difficultés que présente à la pensée réfléchie l'idée du moi, sujet et objet pour lui-même, idée si intimement apparentée à celle de la liberté, Lequier n'avait-il pas écrit et Renouvier ne cite-t-il pas avec admiration les lignes suivantes : « Quel est cet intervalle de moi à moi que j'enferme en moi-même ?... Me fût-il impossible de m'expliquer l'union en moi-même de moi qui suis et de moi qui me contemple, *je me sens vivre*, ils sont unis, il n'importe de savoir comment... Tous deux par l'irrésistible besoin de croire en mon être, par la mémoire naissante, *par la vie, par l'amour de la vie qui s'indigne de tant de discours*, sont pris dans un nœud et assemblés dans *un sentiment victorieux* qui est moi aussi bien que

(1) Renouvier lui-même a cité Jacobi avec éloge, Il écrit en effet : « C'est sous la domination de la doctrine de la substance qu'un homme, dont le sentiment protestait contre les théories qui enivraient son siècle, F. H. Jacobi, a dit avec tant de raison : « Toute philosophie est un spinozisme déguisé ». (*Psychologie*, t. II, p. 366). On sait que pour Jacobi la liberté était perçue directement, par « intuition », comme une réalité concrète, inexplicable et indéfinissable.

mon être et que ma pensée. Sans doute, c'est moi, c'est ce que proprement j'appelle moi-même : *moi vivant, moi qui dois agir*, moi qui de mon chef interviens entre moi et l'idée de moi pour consommer mon existence en la voulant, en l'affirmant, en m'en faisant jouir... » (*Psychologie*, t. II, p. 276).

Il faut noter aussi que les idées démocratiques tenaient une grande place dans l'esprit de Renouvier vers 1848 et qu'à l'effort pour réaliser sur terre le droit il opposait l'aspiration catholique vers un absolu ultraterrestre, fondement transcendant de la théocratie ; par Proudhon il avait été conduit à construire la morale autour de la notion de justice, c'est-à-dire de rapport entre des personnalités égales et indépendantes. C'est là-dessus que repose le traité de *Morale*, d'inspiration à la fois kantienne et proudhonienne, rédigé plus tard par lui ; et il déclare dans ses *Essais de critique générale* que la conception d'après laquelle le monde consiste en des personnalités, au moins partiellement indépendantes, est la conception républicaine du monde, tandis que les théories où un absolu intemporel et omnipotent détermine nécessairement toute chose sont antirépublicaines et monarchiques. De sorte qu'opter moralement et socialement dans le sens de la justice et de la démocratie, idées solidaires aux yeux de Renouvier, c'est opter également dans le sens du personnalisme pour l'univers. Opter dans le sens de la grâce ou de la fatalité, c'est opter au contraire dans le sens de l'absolutisme théologique et de l'absolutisme social.

Nous rencontrons encore ici l'action exercée sur Renouvier par un de ses amis, Louis Ménard.

Ce penseur original et singulier, cet écrivain de génie, ce fantaisiste bizarre, a toujours été en relations suivies avec Renouvier, à la *Critique Philosophique* duquel il a

collaboré ; il n'était pas moins passionné que lui pour les idées de justice républicaine et démocratique ; il n'était pas moins persuadé de la nécessité de l'action pour transformer le monde, du rôle des individus, et même — ici il va plus loin que Renouvier — du rôle des minorités agissantes. Bref, il était tout imprégné des idées morales et sociales de Proudhon et de Blanqui. D'autre part, attiré vers la Grèce par son sens de la beauté, il avait cru voir dans le polythéisme hellénique, le fondement de la cité républicaine que la Grèce a réalisée. Par suite il opposait la conception orientale de l'univers et de la société à la conception hellénique et occidentale. Il avait établi une liaison entre son idéal de justice républicaine et la théorie d'après laquelle l'univers est une harmonie entre des forces partiellement indépendantes, harmonie dont l'expression suprême est la justice. A la conception orientale, panthéiste ou même monothéiste de l'univers, qui survivait dans la théologie chrétienne, il rattachait d'autre part le despotisme monarchique et le despotisme césarien, tel qu'il s'offrait à ses yeux dans le Second Empire. (Voir dans *Poèmes et Rêveries d'un païen mystique*). Il tendait ainsi à juger la valeur de vérité des théories métaphysiques et religieuses à la façon pragmatiste, d'après la valeur sociale, morale et esthétique de leurs conséquences. Il allait jusqu'à condamner le mécanisme de la science moderne au profit de conceptions renouvelées du polythéisme : « Si le principe de la pluralité des causes pouvait se réveiller dans la pensée des hommes, ce ne serait sans doute pas avec le caractère poétique et plastique que lui avait donné la Grèce ; mais il trouverait sans peine une expression scientifique en harmonie avec les besoins intellectuels des peuples modernes. La physique substituerait l'indépendance des forces à l'inertie de la matière, elle remplacerait ses systèmes mécaniques par des concep-

tions biologiques ; au lieu d'assimiler les œuvres divines aux œuvres humaines et d'y voir des machines à ressorts mues par une impulsion étrangère, elle y verrait des manifestations vivantes d'activités spontanées. Cette notion républicaine du monde réagirait sur la morale sociale... » (*Du Polythéisme hellénique*, 1863, p. 393-394). Comment ne pas reconnaître ici, encore une fois, l'opposition romantique entre le mécanisme et une théorie généralisée de la spontanéité vitale, qui s'applique à la nature matérielle comme à la personnalité spirituelle et aux relations sociales ? Et comment ne pas s'apercevoir que l'hellénisme de Louis Ménard, malgré sa préoccupation du droit, demeure à demi-romantique ? Déjà c'était un hellénisme romantique que celui de Hölderlin, l'écrivain préféré de Nietzsche adolescent.

« ..... Le grand ciel radieux
Enveloppait d'amour la terre vierge et neuve...
....et de l'humanité
Il semblait s'exhaler, comme de la nature,
Des effluves de force et de virginité. »

(*Hellas*, dans *Poèmes et Rêveries d'un Païen mystique.*)

Bien que Renouvier ait voulu réagir contre le romantisme, bien que sa doctrine des catégories soit étroitement liée à l'analyse des sciences, bien que sa morale soit une morale rationnelle de la justice et du droit, ce caractère à demi-romantique se retrouve dans son idée directrice de la liberté. Pour lui comme pour son contemporain Proudhon, il faut distinguer entre ce qu'il aurait voulu être et ce qu'il reste en partie, contre son gré (1). *Cet effort de*

(1) De là les reproches que Renouvier et Proudhon se sont adressés mutuellement dans la polémique qui les a mis aux prises (voir la *Psychologie* de Renouvier, t. II, p. 119 à 128). Renouvier reproche à la *Justice* de Proudhon, « livre étonnant », de n'être « pas un livre scientifique » ; et Proudhon reproche à Renouvier, dans sa théorie de la liberté, d'être « un mystique ».

révolte, souvent puissant, mais imparfaitement heureux, contre l'esprit romantique, est commun à presque tous les penseurs et écrivains européens du deuxième tiers du XIXe *siècle : ils logent leur ennemi avec eux,* et c'est d'ailleurs par là que Renouvier a si fortement agi sur William James. Mais les ambiguités qui subsistent dans sa doctrine et spécialement dans sa théorie de la liberté ne se retrouveront-elles pas dans le pragmatisme de son disciple et de son continuateur ?

ANNEXE AU CHAPITRE I

LA THÉORIE « VOLONTARISTE » DE LA PENSÉE CHEZ ALFRED FOUILLÉE

Nous avons signalé ci-dessus l'admiration de James pour l'ouvrage de Fouillée sur *La Liberté et le Déterminisme*, et rappelé que l'influence de Fouillée (comme celle de son disciple Guyau et de sa théorie de la vie), s'est aussi exercée sur la formation de la philosophie de Bergson, prolongeant et complétant certaines des impulsions que celui-ci avait reçues de Ravaisson. Les citations qui suivent, empruntées à la thèse de Fouillée sur *La Liberté et le Déterminisme* (1re édition, 1872), sont destinées à faire ressortir le caractère « volontariste » de sa conception de la connaissance, qui, par son étendue et sa précision relative, constitue à quelques égards une tentative nouvelle pour unir la psychologie et même la psychophysiologie et l'évolutionnisme psychophysiologique avec un « volontarisme » métaphysique. Ces citations visent également à dégager soit les points où James et Bergson se rapprochent

de Fouillée, les idées ou les expressions qui reparaîtront chez eux, soit les origines multiples de la doctrine de Fouillée, origines dont la diversité en explique sans doute l'inconsistance et dont l'étude n'est pas sans jeter également quelque lumière sur ce qui fait l'inconsistance des philosophies pragmatistes.

Et tout d'abord, d'une manière qui fait songer à Ravaisson, en même temps qu'elle annonce la *Psychologie* de James et les *Données Immédiates* de Bergson, Fouillée voit dans le moi tel qu'il est immédiatement donné à la conscience une continuité de changements qualitatifs, une spontanéité qui produit sans cesse du nouveau et qui est identique par là à la liberté même : « Le sentiment spontané, écrit-il, la conscience immédiate de l'être propre ou de l'action propre est absolument indécomposable et irréductible... (p. 115). Dès l'origine, le sentiment de l'existence individuelle et de l'activité centrale a été présent à nous dans sa continuité, alors même que nous ne le traduisions pas sous les formes discontinues de la pensée abstraite et générale, ou du langage et de ses catégories artificielles... (p. 116). » — « Si c'est la conscience que l'on consulte, elle se voit changeante en même temps qu'identique, et l'expression de la réalité pour elle n'est pas permanence, mais progrès... La réalité pour elle, c'est ce qu'elle est ; or, elle est action, elle est progrès... Cette nouveauté ne sera une équivalence que dans la série mécanique... On a beau vouloir ramener entièrement le nouveau à l'ancien, le nouveau est un fait indéniable pour la conscience et dans la conscience ; or le nouveau suppose une spontanéité capable de progrès (p. 137-138).... Nous possédons, dès l'origine de notre vie, un trésor de force vive qui demande à se dépenser tout entier, qui néanmoins ne veut, en se dépensant, que s'accroître, et qui s'accroît en effet. Notre activité saisit la première occasion pour

s'exercer... Dès que l'occasion d'une nouvelle action lui est offerte, elle s'empresse de la saisir, parce que toute nouveauté est une addition dans l'ordre de la qualité, par conséquent un accroissement (p. 138-139). Agir, c'est produire du nouveau sous quelque rapport, c'est s'accroître... ; agir est donc... se délivrer des obstacles, affirmer par le fait même son indépendance, et en un mot tendre à la liberté. Qu'est-ce en effet que le succès et l'affranchissement de tout obstacle, de toute limite, de toute dépendance, sinon la liberté même ?... On peut donc dire que l'aspiration à la liberté absolue constitue notre être même, ou tout au moins ce que notre conscience peut atteindre en nous de plus intime et de plus essentiel : elle est proprement la volonté (p. 140) ». Voilà bien, chez Fouillée, sous le nom de volonté, ce que Guyau appellera bientôt la vie, reprenant, sans s'en rendre compte, le langage de la philosophie romantique ; et voilà aussi *la même confusion que chez les romantiques entre la liberté, vers laquelle la conscience tend comme vers une fin idéale, et la spontanéité vitale antérieure à la conscience, immédiatement donnée à celle-ci dans un sentiment à la fois actuel et primitif.* — De là, Fouillée passe à ce qu'il nomme une « explication dynamique de l'intelligence. « N'est-ce pas de la volonté même, puissance initiale, que la sensibilité et l'intelligence doivent procéder ?... Quant aux fonctions intellectuelles, ordinairement attribuées à des facultés spéciales, ne pourraient-elles s'expliquer en grande partie par la volonté consciente de sa puissance indéfinie et de ses actes plus ou moins limités ? Penser n'est peut-être pas autre chose qu'agir avec le sentiment de cette action et des bornes qu'elle rencontre ?... La volonté ne pourrait-elle se confondre, en son essence, avec cette intelligence dont les lois nécessaires semblaient contredire la liberté du vouloir ?... Il est bien entendu que nous ne considérons pas une activité privée

du sentiment ou de la conscience spontanée d'elle-même (p. 140-141) ». Prenant un « point de départ dans le seul fait positif, à savoir notre action se sentant elle-même », Fouillée explique par la « volonté » l'abstraction, la généralisation, l'induction, la déduction (p. 152 à 159), le principe de causalité universelle (p. 183-196). « En se concentrant dans une direction déterminée, la volonté renferme son action dans des limites ;... conséquemment elle fait acte d'abstraction. L'abstraction peut... être considérée comme une opération dynamique de la volonté sentante et consciente (p. 142-143). Le défaut commun à ces doctrines (nominalistes, réalistes et même conceptualistes), c'est qu'elles... cherchent la généralité dans la matière de la pensée, au lieu qu'il faudrait la chercher dans le sujet même et dans l'acte de la pensée. On obtiendrait ainsi une sorte de conceptualisme dynamique... La généralité serait ainsi, tout d'abord, l'expression déterminée d'une puissance enveloppant et concevant l'infini, conséquemment elle exprimerait la liberté. Est-ce à dire que la généralité soit toute subjective... ? Nullement ; mais la chose à laquelle elle correspond, ... je la vois dans le sujet, en moi, et ensuite je l'objective en plaçant dans les choses ou au-dessus des choses un pouvoir analogue au mien. Les lois générales de la nature, avec leur portée infinie, m'apparaissent comme l'expression détournée d'une puissance qui ne s'épuise dans aucune forme particulière... Généraliser, c'est concevoir la puissance absolue au-dessus de tous les individus (p. 144-145)... La généralité que je crois voir alors dans l'objet est simplement la liberté que je me suis donnée à moi-même... La généralité absolue est l'universalité... La généralité ou universalité (est) une conception détournée et indirecte de la liberté... (p. 146-147). Les logiciens attribuent d'ordinaire la force de l'induction à la multiplicité des expériences ; mais... la force de notre élan

dans l'induction ou l'affirmation n'est nullement proportionnelle au nombre d'expériences... Une seule expérience suffit pour me faire croire et induire... Je veux fortement, et par cela même je crois fortement jusqu'à ce que je sois tenu en échec par un obstacle extérieur... Croire ne semble être autre chose que vouloir avec la conscience d'une puissance de vouloir et d'agir qui n'est pas encore épuisée (p. 149). » Fouillée fait alors appel à la fois à Bain et à Descartes : « La psychologie anglaise semble elle-même revenir à l'idée dynamique. Elle se rapproche de la doctrine de Descartes sur le jugement. C'est, selon Descartes, la volonté qui affirme, en vertu de sa liberté. L'entendement est limité, la volonté est illimitée ;... elle peut se fixer ou s'attacher à telle ou telle représentation de l'entendement ou ne pas s'en contenter et aller au delà. » Puis Fouillée cite Bain : « Je ne connais, dit M. Bain, aucune propriété intellectuelle qui puisse donner à un couple associé le caractère d'un article de croyance. La pure répétition d'une impression intellectuelle ne pourrait aboutir à la conviction, sans cet élément *actif* qui... est indispensable aux conditions mentales de la croyance. » Ce passage de Fouillée est peut-être un de ceux où se manifeste le plus clairement *l'ambiguité des mots de volonté et d'action* dont il fait usage : *chez Bain, « l'élément actif » désigne une force psychophysiologique ; chez Descartes la « volonté » est précisément ce qui ne s'explique pas par la physiologie ou la psychophysiologie, ce qui s'oppose aux forces physiologiques et psychophysiologiques ; c'est le contraire du « vouloir » ou du « vouloir-vivre » romantique d'un Schopenhauer.*

La confusion que présente ici la notion de volonté chez Fouillée fait songer à la confusion que nous avons signalée plus haut dans la *Psychologie* de James quand il interprète la « spontanéité » des idées rationnelles par la

« spontanéité » des variations germinales accidentelles de l'évolutionnisme darwinien ; ou encore à la confusion de la notion d' « effort » chez Maine de Biran, notion psycho-physiologique qui contiendrait en elle tous les principes de la pensée. Fouillée d'ailleurs se réclame directement, un peu plus loin, de Maine de Biran, lorsqu'il entreprend d'expliquer le principe de causalité. « Un rationalisme abstrait répond que c'est une nécessité de la raison... Cette réponse semble plutôt supprimer le problème que le résoudre. Maine de Biran substitue à cette nécessité logique et abstraite une nécessité toute psychologique... Voyant nos modifications volontaires procéder, dans la réalité psychologique, de notre activité volontaire, nous nous trouvons dans l'impossibilité de concevoir une modification qui ne serait pas liée à une activité. » (p. 183-184). Sans doute cette explication paraît trop simple à Fouillée et il essaie de la compléter ; mais il entend rester sur le même terrain que Biran. « Sous la nécessité prétendue, n'y aurait-il pas plutôt spontanéité ? La volonté, en s'exerçant, a conscience de choses voulues par elle, et d'autres choses qu'elle n'a pas voulues... Ce qui avait été voulu sans restrictions et sans limites se trouve en fait limité et restreint. La volonté ne s'arrêtera pas à la limite que rencontre ainsi son exécution ; elle la franchira en vertu de sa vitesse acquise et comme de l'élan qu'elle s'est donné à elle-même. Cet élan est l'exercice de sa spontanéité, et d'une certaine liberté ou indépendance, à laquelle nous sommes toujours ramenés. Par là la volonté se projette en quelque sorte elle-même sur les modifications autres que ce qu'elle avait voulu (p. 184-185)... Cette hypothèse que vous prenez pour une nécessité est précisément ce qui me permet le plus de liberté... Mon élan spontané trouve dans ce sens de quoi se prolonger et se satisfaire plus que partout ailleurs. De là cette constance d'une

hypothèse que vous confondiez avec la nécessité universelle ;... vous posez volontairement d'autres volontés, et vous partez de là pour marcher en tous sens ; votre succès vous fait alors croire à une nécessité du dehors, quoiqu'il vienne d'un élan tout spontané du dedans. Ainsi l'axiome est pour nous universel, parce que nous le faisons et le voulons tel (p. 191-192). On nous objectera ce que Victor Cousin objecta à Maine de Biran : l'universel ne saurait procéder de notre causalité particulière, de notre moi. Pourtant il faut bien que nous portions en nous de quelque manière l'universel et que nous trouvions ainsi en nous le pouvoir de nous dépasser nous-mêmes ; pour Victor Cousin, il est vrai, ce pouvoir est une faculté particulière, la raison ; pour Maine de Biran, il semble que la volonté doive suffire à l'expliquer... La raison ne devient vivante et concrète que dans la volonté. Là je vois ce qu il y a de plus individuel, puisque ma volonté est moi-même ; mais là aussi je trouve ce qu'il y a de plus universel, parce que moi, c'est précisément une puissance indépendante faite pour la liberté, capable à ce titre de franchir toute borne et de réaliser un mouvement perpétuel, une marche perpétuelle en avant, une induction perpétuelle (p. 193)... C'est par ce qu'il a de plus essentiel que le sujet peut s'objectiver, c'est par ce qu'il a de plus personnel qu'il peut pénétrer dans l'impersonnel ou l'admettre en lui-même (p. 196). » On ne peut s'empêcher de songer à la métaphysique allemande post-kantienne en lisant ces formules sur l'union de l'individuel et de l'universel, du personnel et de l'impersonnel, dans la liberté conçue comme une puissance de vie infiniment et spontanément progressive. — Dans les pages suivantes, on ne peut s'empêcher de songer au livre de Guyau sur *la Genèse de l'idée de Temps* et à certaines thèses au moins des *Données Immédiates* de Bergson : en effet l'idée d'un temps, dans le-

quel se déroulerait le déterminisme des phénomènes, loin d'être primitive pour notre conscience, serait postérieure selon Fouillée à la perception directe de la causalité en nous et même à l'acte par lequel nous attribuons la causalité aux objets extérieurs : « Lorsque j'attribue un fait à l'action d'une cause, cette action est primitivement indépendante de toute considération de temps : il n'y a pas encore d'avant ni d'après, de succession ni de simultanéité, il y a simplement... l'agent et l'agi, le voulant et le voulu... L'enfant place, comme nous l'avons dit, derrière tout ce qu'il voit, une volonté d'abord prochaine et immédiate, puis plus ou moins lointaine... A l'origine, il semble que le temps n'existe pas encore pour lui... Avenir, passé, présent, sont trois points de vue qui s'entremêlent dans sa pensée et qu'il prend assez souvent l'un pour l'autre. Même confusion des temps chez les peuples primitifs..., comme si tout procédait de causes supérieures à l'histoire et au temps. C'est que le temps est un ordre de déterminations et de conditions ; il exprime moins l'activité ou la liberté de la cause que les conditions subies par ellé et les nécessités qui lui viennent du dehors. *Le premier élan de la volonté ne connaît point le temps* » (p. 197-198). Grâce à l'expérience seule « se développe et s'organise l'idée de succession... La succession a donc son origine non dans la puissance de la cause, mais dans son impuissance ; non dans ce qui la fait cause, mais dans ce qui lui fait subir la limitation des autres causes... Toutes les successions ne font que manifester et annoncer extérieurement l'action intime des causes ; mais cette action n'est point elle-même une succession dans le temps, quoiqu'elle rende sans doute possible le temps même et en enveloppe le premier germe (p. 189-200) ». — Un peu plus loin, Fouillée se rapproche encore davantage de Schelling en étudiant la manière dont l'acte libre se réalise graduelle-

ment dans l'organisme par l'intermédiaire de l'idée de liberté : « La vie produit les organes, qui à leur tour produisent, maintiennent, augmentent la vie. Mais dans les organismes inférieurs la vie s'ignore et ignore les moyens qu'elle emploie : elle est instinctive. Au contraire la vie supérieure que veut créer l'idée de liberté est une vie consciente d'elle-même et de ses moyens » (p. 260 ; voir aussi les pages 261, 262, 263, ainsi que 268 et 269, où le fond comme la forme est singulièrement schellingien). Après avoir déclaré de nouveau que les « observations de l'école empirique et naturaliste confirment les vues des idéalistes sur l'identité fondamentale de la pensée et de l'action » et que, selon Bain, « l'idée, en général, est le commencement d'une action,... l'idée est déjà l'action elle-même sous une forme plus faible » (p. 277), après avoir ainsi mêlé à la dialectique organique de la liberté des considérations sur les rapports des mouvements musculaires avec les représentations, Fouillée fait intervenir l'évolutionnisme lamarckien auquel il reconnaît (après Cuvier) certaines affinités avec la philosophie schellingienne de la vie et de la liberté (voir à ce sujet *Un Romantisme utilitaire*, t. II, p. 106-107) : « Les théories de Lamarck... sur le jeu des fonctions physiologiques, écrit Fouillée, nous semblent propres à répandre quelque lumière sur le jeu de cette fonction morale que nous tendons à réaliser en nous : la liberté... La tendance à la fonction, force supérieure, agit sur les forces inférieures, et se sert de leur résistance même comme d'un moyen... Le rudiment de la fonction agit sur le rudiment de l'organe, qui réagit à son tour sur la fonction ; et de ces actes répétés naissent des habitudes, c'est-à-dire un accroissement des puissances et une diminution des résistances. Par l'hérédité se transmettront ensuite et les tendances instinctives et des organes plus dociles à leur action... L'action, en se

révélant elle-même, est aussi la révélation d'une puissance indéfinie capable de progrès ; c'est une ouverture sur un horizon dont on ne voit pas les bornes (p. 283)... S'il est une tendance qui ait existé toujours dans l'humanité, c'est la tendance à cette suprême fonction de la vie (la liberté) ; croire qu'elle n'a pu se réaliser en aucune manière, ce serait croire que l'humanité, ou la pensée consciente, a travaillé en vain, quand la nature même, ou la pensée obscure, est parvenue à produire ce que cherchait son instinct infaillible » (p. 284). Déjà pour Leibniz, « tout est interne, conséquemment vivant et spontané. Nul n'a mieux complété la pensée de Leibniz que Schelling ; nul n'a mieux montré comment, dans la nature et dans l'art, les moyens s'organisent d'eux-mêmes en vue de leur fin. Dans la nature vivante comme dans le génie artistique, l'idée directrice, qui est en même temps un désir organisateur, fait surgir en elle ou autour d'elle, sans même le savoir, des forces auxiliaires dont elle est la cause finale. Dans le germe animé, avec la vie s'éveille le désir ; puis les organes propres à satisfaire ce désir se disposent d'eux-mêmes et se coordonnent en vue du résultat final... Dans l'inspiration du génie, même attraction de l'idée dominante sur les idées secondaires. L'artiste aspire à la réalisation d'un idéal : aussitôt, par un travail dont il n'a pas même conscience, les idées et les sentiments se groupent pour former un organisme plus ou moins conforme au type conçu et désiré ;... l'organisme principal se produit par le concours d'une multitude indéfinie d'organismes secondaires (p. 288 289). » Fouillée mentionne dans le même sens la conclusion du rapport de Ravaisson sur *La Philosophie en France au XIX*e *siècle*, c'est-à-dire l'œuvre la plus récente du penseur qui, dès son traité de l'*Habitude*, avait poussé la psychologie biranienne à la rencontre de la métaphysique de Schelling (p. 288). — Sans doute, la finalité organique

comme le mécanisme n'est qu'un « aspect des choses, relatif à notre intelligence discursive » (p. 292) et le tort de la philosophie allemande, avec Schelling et Hegel, est de s'y être en réalité tenue et d'y avoir ramené la liberté ; cette philosophie reste parente en cela de la politique allemande qui asservit les parties au tout, l'individu à l'Etat, les Etats faibles aux Etats forts (p. 406). Mais si la liberté morale, inséparable de la justice et du droit, de la fraternité et de l'amour, est supérieure à la finalité organique comme à la nécessité mécanique ; si l'affirmation d'une liberté réelle ne peut être envisagée que comme une croyance, logiquement libre, moralement obligatoire, parce qu'elle est la condition de la valeur du jugement moral (p. 430), la volonté libre néanmoins ne saurait se dégager de l'obligation morale qu'elle se crée à elle-même en se liant au bien par une finalité intérieure, car le sentiment esthétique, qui correspond dans l'âme à la finalité organique, « est le seul où la volonté semble se maintenir... libre des nécessités matérielles sans s'être encore liée aux nécessités morales » (p. 424) ou plutôt aux obligations morales. Et ainsi la pensée de Fouillée vient rejoindre celle de Fichte, qu'il a excepté d'ailleurs du jugement porté par lui sur la philosophie allemande et sur Schelling et dont il a écrit que, comme Kant, il « avait emprunté aux Français leur métaphysique du droit, » les principes politiques et sociaux de leur Révolution, et qu'il avait « développé dans le sens français, avec Kant, la notion de la liberté » (p. 495-406). Mais les thèses que Fouillée a exposées sur la spontanéité vitale tiennent malgré tout trop de place dans sa notion de la liberté pour qu'il ne faille pas *reconnaître à l'intérieur de sa propre pensée et dans sa doctrine de la « volonté » l'incertitude et le conflit de tendances qui s'était manifesté déjà dans l'idéalisme allemand entre un idéalisme vitaliste ou romantique et un*

idéalisme rationnel, issu de Descartes dans l'ordre théorique et de la Révolution dans l'ordre pratique ; c'est ce conflit de tendances qui s'était fait jour non seulement dans l'opposition entre Kant et Schelling, mais dans le contraste entre les philosophies successives de Fichte et les philosophies successives de Schelling, comme déjà il s'annonçait chez Kant dans le contraste entre la *Critique de la Raison Pure* et la *Critique du Jugement.* — En vain Fouillée essaie dès le premier de ses ouvrages doctrinaux de trouver dans une psychologie inspirée de Biran un trait d'union entre une psychologie évolutionniste et une métaphysique qui, tout en soumettant la liberté à une loi rationnelle, prétend ramener la raison à la « volonté ». Si brillant que soit partout son livre, si vigoureux qu'il soit même par endroits, la méthode de conciliation entre les thèses contraires, qu'il croit avoir empruntée à Hegel, demeure bien souvent verbale, comme le lui a âprement reproché Renouvier, l'homme des dilemmes et des oppositions tranchées ; et l'on discerne chez Fouillée, dès cette époque, la tournure d'esprit qui lui fera fonder par la suite sa philosophie sur des notions aussi équivoques que l' « idée-force » ou la « volonté de conscience ». Mais il n'est sans doute pas inutile de mettre en relief les tendances multiples qui se combattent chez lui, car les polémiques où Fouillée et Renouvier se sont affrontés n'empêchent pas leurs doctrines d'être travaillées l'une et l'autre par des antagonismes internes qui ne sont pas sans analogies ; et ces antagonismes annoncent à maints égards les luttes de tendances qui se retrouveront dans le pragmatisme de William James.

CHAPITRE II

EXPOSÉ DU PRAGMATISME DE JAMES

J'ai indiqué les principaux courants de pensée qui ont agi directement sur l'esprit de William James antérieurement à la publication de son ouvrage sur le pragmatisme ; courants de pensée fort analogues à ceux dont nous avons suivi la fusion dans la philosophie de Bergson et dans celle de Nietzsche.

Au cours de cette étude, j'ai passé en revue des influences intellectuelles définies ; je n'ai pas cru pouvoir me borner, comme on l'a fait plus d'une fois, à rattacher la pensée de James soit aux caractères spéciaux du tempérament américain, soit à ce qu'on appelle souvent le tempérament anglo-saxon, avec son curieux mélange de mysticisme et d'empirisme. Ces deux tentatives d'explication, en effet, n'aboutiraient qu'à des résultats beaucoup trop vagues, trop abstraits et trop incertains et on ne peut serrer d'un peu près la pensée concrète de James dans sa plénitude qu'en envisageant non pas son tempérament national ou des « caractères de race », mais des influences proprement intellectuelles, en dehors desquelles il serait malaisé de comprendre avec quelque précision le caractère d'une doctrine philosophique ; car pour n'être pas intellectualiste dans ses conclusions, elle n'en est pas moins intellectuelle. William James lui-même, quand son père, en 1868, l'interroge sur les causes de la révolution

morale qui s'est produite en lui, ne l'attribue-t-il pas à certaines idées, et à des idées qui sont loin d'être toutes américaines ou même « anglo-saxonnes » ?

Ces courants d'idées multiples sont déjà manifestes dans son traité de *Psychologie* ; ce qui rend cette psychologie si suggestive, c'est la largeur d'esprit dont James fait preuve, évitant, pour interpréter les faits psychiques, de se placer à un point de vue exclusif, par exemple à un point de vue psychophysiologique ou à celui d'une psychologie purement descriptive et empirique et ne se bornant pas davantage à insister sur ce qui, dans l'âme, est irréductible à l'expérience passive et aux actions organiques. William James reconnaît la légitimité de ces méthodes diverses et il les pratique tour à tour.

Si dans sa psychologie, il garde ses fenêtres ouvertes vers tous les coins de l'horizon, pour laisser pénétrer les souffles intellectuels venus des directions les plus différentes, c'est sans doute qu'il n'a voulu écarter aucune des influences qui s'étaient exercées sur lui. On retrouve le même désir dans sa théorie pragmatiste. Mais cet effort de conciliation qui prête un si vif intérêt à sa psychologie ne devient-il pas au contraire dans une théorie générale de la connaissance une cause de confusion ? Et ce qui fait la richesse de sa psychologie ne fera-t-il pas l'inconsistance de son pragmatisme ?

§ 1

Exposons directement cette théorie d'après son livre : *Pragmatism*. James commence par affirmer que les systèmes philosophiques peuvent se rattacher en gros à deux orientations opposées, et que ces deux orientations correspondent à deux tempéraments différents, ap-

pelés par lui le tempérament dur et le tempérament doux ou sentimental (1).

Le premier de ces systèmes, celui qui répondrait au tempérament dur ou rude, c'est, en somme, le mécanisme évolutionniste, conçu d'ailleurs d'une manière un peu simpliste, comme un déterminisme radical à tendance matérialiste et, dans l'ordre de l'action, comme un fatalisme, comme l'acceptation de la nature telle qu'elle s'impose à nous, dans un esprit de pessimisme inerte.

L'autre système philosophique, qui correspondrait au tempérament doux ou sentimental, serait un rationalisme théologique à tendance optimiste.

En fait, lorsque nous cherchons à quoi répondent historiquement les deux systèmes que James définit ici, il s'agit d'un côté de la doctrine des disciples de Spencer et d'un autre côté de la doctrine des Anglo-hégéliens.

Ainsi, l'opposition qu'analyse ce premier chapitre ne repose qu'en apparence sur une distinction psychologique générale, qui tiendrait compte des tendances sentimentales et des tendances du caractère autant et plus que des tendances proprement intellectuelles ; cette opposition, en réalité, correspond tout uniment à l'opposition des systêmes philosophiques en présence desquels James se trouvait. Il a beau vouloir les interpréter après coup en les rattachant à des tempéraments divers, à des tendances sentimentales ou volontaires, cette interprétation qui est conçue d'avance dans l'esprit pragmatiste paraît en grande partie étrangère à ce que sont effectivement ces doctrines, telles qu'elles s'offrent à nous en Angleterre et en Amérique.

Le fait réel dont est parti James et qu'il a défiguré,

(1) Déjà ceci rappelle Nietzsche.

c'est donc l'existence de deux systèmes d'idées, de deux doctrines philosophiques.

Ce sont les deux doctrines contre lesquelles il s'est élevé, mais qu'il n'entend pas se borner à critiquer ; car il a subi l'influence de l'une et de l'autre. Aussi est-il naturel que James présente dans son premier chapitre sa doctrine pragmatiste comme une tentative pour accorder les deux tendances dont, suivant lui, ces doctrines sont l'expression.

Ces deux tendances répondraient à des caractères psychologiques durables de l'âme humaine, à des sentiments très profonds et très répandus. Ne pourrait-on donner satisfaction à l'une et à l'autre, trouver entre elles une conciliation ? Le pragmatisme est pour James la théorie de la connaissance et l'orientation de l'esprit qui permettra de mettre d'accord les tendances qui se manifestent par l'empirisme évolutionniste et mécaniste, et celles qui se manifestent par la théologie des Anglo-hégéliens. En donnant satisfaction d'ailleurs à l'une et à l'autre de ces tendances, on abandonneraft ce qui est propre à chacun des deux systèmes par lesquels elles se manifestent aujourd hui.

Voilà comment le pragmatisme est introduit sur la scène, et ainsi le premier chapitre de l'ouvrage de James se rattache à toute l'histoire de sa pensée. Mais qu'est-ce que le pragmatisme ? Ce mot, nous l'avons déjà dit, est pris par James en trois sens différents et le pragmatisme au premier sens n'implique pas nécessairement le pragmatisme au second sens, comme le pragmatisme au second n'implique pas nécessairement le pragmatisme au troisième sens du mot.

Au premier sens du mot, c'est une méthode, une orientation de l'esprit. Au second sens, c'est une théorie de la connaissance et plus spécialement une théorie sur la na-

ture de la vérité. Au troisième sens, c'est une théorie, à la fois métaphysique et religieuse, de l'existence.

Le pragmatisme, dans le premier sens du mot, c'est pour James à peu près ce qu'il était pour le penseur américain auquel il a emprunté le terme, pour Charles Peirce, c'est la tendance à juger de la valeur de nos pensées par leurs conséquences, en prenant ce mot dans sa signification la plus générale, c'est-à-dire en entendant par là aussi bien les conséquences intellectuelles de nos pensées que leurs conséquences pratiques, les actes auxquels elles nous conduisent et les sentiments qu'elles suscitent en nous.

Déjà en 1878, dans un article intitulé : « Comment rendre nos idées claires », Charles Sanders Peirce avait dit, non pas que la valeur de nos jugements dépend de leurs conséquences — c'est ce que James ajoute à l'énoncé de Peirce —, mais bien que deux idées ne sont pas clairement distinctes les unes des autres lorsqu'elles ne correspondent pas à des actions distinctes.

Ainsi, le point sur lequel James diffère de Peirce, c'est que celui-ci propose simplement une méthode pour distinguer les unes des autres des idées, des alternatives, et non pas pour en éprouver la valeur de vérité ; pour James il s'agit d'une manière d'éprouver la vérité de nos pensées, la valeur de nos jugements.

D'ailleurs, le terme de « conséquence » est pris par James dans cette première définition du pragmatisme avec la même indétermination qu'il l'était par Peirce.

Soit dans ses articles de 1878, soit dans les articles qu'il a consacrés plus tard à la question, après que James eût assuré au mot de pragmatisme un grand retentissement, Peirce, à l'appui de son idée générale, cite d'abord l'expérimentation scientifique. Ce qui permet de distinguer entre deux hypothèses scientifiques, ce sont les conséquences expérimentales de l'une ou de l'autre.

En second lieu, Peirce cite des conséquences purement intellectuelles, d'ordre mathématique. Ce qui nous permet de distinguer deux systèmes de postulats mathématiques, ce sont les conséquences qu'on en tire. Si on en tire au point de vue de la pensée purement mathématique les mêmes conséquences, ces deux systèmes de postulats sont équivalents l'un à l'autre. On peut indifféremment choisir l'un ou l'autre. Peirce, analysant à ce sujet les axiomes des mathématiques, a contribué sur certains points à l'élaboration de cette logique des relations qu'avait préparée de Morgan et dont Bertrand Russel a poursuivi la constitution ; c'est là, semble-t-il, la partie la plus originale et probablement la plus forte de l'œuvre philosophique de Peirce.

En élaborant cette logique des relations et en essayant sur certains points d'interpréter les principes des mathématiques au moyen de cette logique des relations, Peirce a mis en lumière le fait que, dans l'ordre de l'analyse mathématique ou de la géométrie, on peut aboutir à une même conclusion en partant de systèmes différents d'axiomes. Etant donné par exemple 10 propositions, on peut dire tantôt : A, B, C, D sont des axiomes, F, G sont des conséquences que l'on tire de ces axiomes ; tantôt : la proposition B, la proposition D, la proposition G, la proposition H sont des axiomes, les autres propositions sont des conséquences que l'on en tire. Pour une certaine géométrie, par exemple, la géométrie euclidienne ordinaire, on peut concevoir de plusieurs manières différentes le système des axiomes, et dans beaucoup de cas il importe peu que l'on choisisse comme proposition axiomatique telle proposition ou telle autre ; ce qui importe et ce qui établit une différence réelle entre une alternative et une autre, c'est qu'à un moment donné, dans la suite des conséquences, on pose comme vraies certaines propositions

et comme fausses les propositions qui sont contradictoires avec elles.

Cette analyse très pénétrante des principes des mathématiques permet à Peirce de critiquer l'idée courante suivant laquelle l'esprit saisit directement certaines propositions axiomatiques dont il déduit les autres. Elle montre nettement que l'on peut, à l'intérieur de certaines limites, assez étroites du reste, choisir à son gré les propositions auxquelles on attribue une valeur axiomatique et celles auxquelles on prête une valeur dérivée en les déduisant des précédentes. De cette analyse, Peirce exprime les conclusions en disant que, lorsqu'il s'agit des principes des mathématiques, ce ne sont pas les propositions premières qui importent, mais les conséquences que l'on en déduit.

Cette seconde signification du mot *conséquence* n'est plus du tout celle où Peirce prenait ce mot quand il développait l'exemple banal de la science expérimentale et de la différence que la réalisation expérimentale permet d'établir entre deux ensembles d'hypothèses.

Peirce, en troisième lieu, donne une signification plus étendue encore à ce mot de *conséquence* ; il entend également par là les conséquences pratiques, dans le sens assez indéterminé qu'on attribue habituellement au mot *pratique* : lorsque dans notre action pratique, dans notre conduite, des changements seront produits par le fait que nous pensons d'une manière plutôt que d'une autre, il y aura, d'après Peirce, une distinction réelle et non pas verbale entre ces deux manières de penser.

Ici, il ne s'agit plus de conséquences purement intellectuelles comme dans les mathématiques pures ni même de conséquences expérimentales comme dans les sciences de la nature.

Telles sont les trois significations dans lesquelles

Peirce prend le mot de *conséquence*, et James, suivant en cela son exemple, prendra également ce mot dans des significations diverses.

James pourtant ne s'occupe nulle part de la théorie de Peirce sur les principes des mathématiques, et c'est tantôt dans le sens expérimental, tantôt dans le sens pratique, qu'il emploie le terme de conséquence. Sur ce point donc, la théorie de James n'est pas non plus identique à la théorie de Peirce : la théorie de James laisse de côté la partie purement mathématique, c'est-à-dire la plus originale et la plus nette, de la théorie de Peirce.

Il faut ajouter que cette théorie apparaît comme unie dans l'esprit de son auteur avec une théorie sur la nature de la vie psychologique, analogue, dans ce qu'elle a d'essentiel, à celle que James a développée ou à celle qu'a exposée Bergson ; théories voisines d'ailleurs de celle de Renouvier. Peirce, dans des articles du *Monist* (1891 à 1894), déclare que la vie psychologique doit être considérée comme un courant hétérogène dans lequel il se produit sans cesse du nouveau : ce qui constitue la liberté, c'est avant tout cette hétérogénéité, cette nouveauté que présente le devenir spirituel et il ajoute que cette nouveauté n'est pas de la discontinuité, mais que le passage du courant spirituel d'un état à l'autre se fait d'une manière continue.

Ces divers articles, au moment de leur publication, ont été peu remarqués, comme avant eux ceux de 1878 ; ce qui tient probablement au langage pénible, embarrassé dans lequel Peirce exprime sa pensée et aux mots nouveaux et barbares auxquels il a recours. Tel encore le mot de « tychisme », pour désigner l'existence réelle du hasard et de la contingence dans la nature. Ce mot n'est pas moins équivoque que celui de pragmatisme, car il permet à Peirce de confondre, après Renouvier (voir sa *Psychologie*),

le hasard au sens scientifique, dont fait usage le calcul des probabilités, et la contingence au sens métaphysique. C'est effacer une distinction dont Cournot a depuis un demi-siècle fait ressortir l'importance.

Ce premier sens très général où James prend le mot pragmatisme est également celui dans lequel il a été pris par un petit groupe de philosophes et d' « essayistes » italiens, MM. Vailati, Prezzolini et Papini, qui ont publié de 1903 à 1907 à Florence une revue aujourd'hui depuis longtemps disparue : le *Leonardo*. Ils ont adopté le terme de pragmatisme pour faire pièce au positivisme universitaire et au kantisme universitaire des professeurs italiens. Le kantisme et le positivisme, tels qu'ils étaient exposés dans les universités italiennes, leur paraissaient présentés d'une manière morte, sans rapport avec la vie sociale ou littéraire, sans intérêt pour le renouvellement de la culture italienne, en dehors des cercles universitaires professionnels ; bref comme des breuvages plutôt saumâtres pour des jeunes gens d'esprit éveillé. Le pragmatisme était pour eux une orientation d'esprit pouvant conduire d'ailleurs aux conclusions les plus diverses et ils tenaient si peu au terme dont la nouveauté les avait d'abord séduits, qu'ils l'ont laissé tomber au bout de peu d'années et que l'un d'eux, M. Prezzolini, l'a bientôt rejeté ; dans une brochure sur Croce, il traite comme un maître ce penseur qui, s'inspirant du romantisme philosophique commun à Hegel et à Schelling, a bien pu s'approprier l'interprétation utilitaire de la science par Mach, mais qui a dénoncé l'ambigüité du pragmatisme.

Il n'en est pas moins intéressant, ne fût-ce que pour mettre en lumière cette ambigüité, de rappeler en quel sens chacun de ces collaborateurs du *Leonardo* se disait alors pragmatiste.

Chez M. Vailati, le mot de pragmatisme désigne surtout

les applications que Peirce a faites de sa pensée à la philosophie des mathématiques. M. Vailati a travaillé à vulgariser en Italie et à préciser l'analyse des principes des mathématiques que Peirce avait tentée.

Ces travaux de M. Vailati n'ont guère de point de contact avec le pragmatisme de James, puisque c'est la partie de l'œuvre de Peirce laissée de côté par James qui a suggéré à M. Vailati ses recherches personnelles.

MM. Giuseppe Prezzolini et Giovanni Papini témoignent de tendances philosophiques notablement différentes. Ce sont eux qui représentaient l'esprit d'outrance et le goût des boutades dans le *Leonardo*, tandis que Vailati (avec Calderoni) représentaient plutôt le bon sens et la mesure de la pensée philosophique ou scientifique.

M. Prezzolini a commencé par un ouvrage qui est le plus paradoxal d'une œuvre déjà abondante : *L'art de persuader*, dans lequel il semble mettre sur la même ligne toutes les manières de provoquer la persuasion dans l'esprit, y compris les suggestions purement mécaniques, l'appel au sentiment, l'emploi des mots vagues que les circonstances ont chargées de certaines émotions.

Dès son second ouvrage du reste, intitulé *Le catholicisme rouge*, M. Prezzolini s'est écarté beaucoup de cette manière, il critique les modernistes catholiques qui se sont appuyés sur le pragmatisme, et il entend la vérité d'une façon qui ne rappelle guère les bouffonneries paradoxales de son premier livre. Celui-ci semble avoir été pour lui un jeu d'esprit destiné à déconcerter les bourgeois ou à faire enrager les professeurs d'université.

Quant à M. Papini, il définit le pragmatisme au premier sens que lui a donné James, comme un corridor, sur lequel s'ouvrent des chambres où l'on s'occupe des choses les plus différentes : dans l'une on pourra prier,

dans une autre faire des expériences de laboratoire, et ainsi de suite.

Pour son compte, M. Papini voulait s'occuper surtout des problèmes de la philosophie religieuse et proclamer la divinité de l'homme lui-même : la foi nouvelle est la foi dans « l'Homme-Dieu » ; la pensée de M. Papini est donc assez voisine à cette date de celle de Nietzsche. Cette influence de Nietzsche sur M. Papini se marque encore dans son premier ouvrage : *Le crépuscule des philosophes*, (1906) où il montre avec une fantaisie humoristique analogue à la verve bouffonne de M. Prezzolini dans *L'art de persuader*, mais aussi avec une violence qui lui appartient en propre, que les philosophies sont l'expression de certaines tendances sentimentales et sociales et n'ont pas d'autre valeur.

Le pragmatisme outrancier de Nietzsche dans *Au-delà du bien et du mal* ou dans le *Crépuscule des Idoles*, sa manière de mêler la poésie et l'esprit satirique reparaissent dans la forme et dans le fond de ce livre de M. Papini.

En somme, il n'y a guère, soit entre les collaborateurs du *Leonardo*, soit entre eux et les pragmatistes anglo-saxons, que des divergences, si l'on cesse de donner au mot pragmatisme son sens le plus vague.

Avant de prendre congé de nos jeunes Italiens, rappelons que M. Prezzolini est devenu depuis lors un des représentants les plus brillants de ce journalisme intellectuel où excelle l'Italie contemporaine, et que M. Papini, après avoir passionnément rêvé d'atteindre par la thaumaturgie et le spiritisme à un renouvellement intégral de la volonté procurant un pouvoir magique sur la nature, et après s'être ensuite jeté furieusement dans le futurisme, a cru trouver enfin la rénovation tant désirée dans la religion catholique (*Storia di Cristo*, 1921). Au

service de ces opinions successives, il a mis une conviction virulente toujours égale à elle-même et une rhétorique imagée de plus en plus facilement maîtresse de ses procédés : de Nietzsche au catholicisme, le pragmatisme lui a fourni un corridor commode, jouant pour lui le même rôle à peu près qu'autrefois le romantisme pour Friedrich Schlegel.

§ 2

De ce premier sens, James passe au deuxième, dans lequel le pragmatisme est une théorie de la connaissance, une manière d'entendre la vérité.

Qu'est-ce que le vrai ? Le vrai, dit-il, c'est *ce qui satisfait l'ensemble de nos besoins humains*. Une pensée est plus ou moins satisfaisante pour nos besoins humains, sentimentaux, pratiques intellectuels. Celle qui est la plus satisfaisante pour l'ensemble de nos besoins est la plus vraie ; tous ces besoins se trouvent mis ainsi sur la même ligne, les besoins intellectuels n'étant pas considérés comme primant pour la détermination de la vérité les besoins sentimentaux ou les besoins pratiques.

James exprime encore son idée en disant que la vérité est essentiellement *une valeur comme la santé ou comme la richesse* ; ou encore que : *vérité, c'est vérification* ; ou encore que : *la vérité n'existe pas* ; *ce qui existe, ce sont les vérités*.

Les postulats de cette thèse, ce sont les postulats qui dominent la psychologie de James. La vie psychologique dans sa réalité nous met toujours en présence de données particulières ; c'est pourquoi James dit qu'il y a des vérités, mais que la vérité, entendue comme quelque chose

de général et de distinct de cette diversité continuelle, n'existe pas.

De même, quand James écrit : vérité, c'est vérification. Pour lui, dire qu'une affirmation est vraie, c'est dire que les conséquences futures de cette affirmation, prises dans leur ensemble, nous apparaîtront comme étant satisfaisantes pour l'ensemble de nos besoins. Cette thèse : « vérité c'est vérification », suppose comme postulat la thèse d'après laquelle la conscience est un courant, un devenir perpétuel, le réel étant ce courant lui-même, et non pas telle ou telle qualité abstraite du courant de la conscience. Aussi la formule dynamique vaut-elle mieux que la formule statique aux yeux de James, de même que la formule où le mot est mis au pluriel vaut mieux à ses yeux que la formule dans laquelle le mot demeure au singulier.

Enfin ce courant continuellement changeant de la vie psychique est déterminé sans cesse par les buts que nous nous proposons. Il est impossible, selon James, de séparer en nous l'activité qui connaît de l'ensemble de notre activité qui tend vers certaines fins ; ces fins sont ce qui donne de la valeur à notre action. De là, la formule d'après laquelle la vérité est une valeur comme la santé ou la richesse.

Ainsi, bien que la psychologie de James ne suppose pas sa théorie pragmatiste, son pragmatisme par contre suppose les thèses directrices de sa psychologie.

Quels arguments fournit James, en dehors du rappel de ces thèses, pour justifier sa conception de la vérité ?

1° L'argument essentiel consiste à remarquer que dans nos affirmations, quelles qu'elles soient, le sentiment et la volonté interviennent toujours. On ne peut jamais isoler une affirmation de l'ensemble dynamique des tendances qui y ont abouti et qui se sont momentanément fixées en

elle : car l'ensemble des tendances qui ont produit une affirmation est ce qui donne à celle-ci sa signification. D'autre part le courant de la conscience est orienté vers l'avenir : les affirmations théoriques aboutissent toujours à certaines actions ; elles influent sur nous dans un sens ou dans l'autre ; partout où l'affirmation n'est pas purement verbale, elle agit sur notre conduite, pour provoquer, soit des actes déterminés, soit l'orientation tout entière que nuos donnons à notre vie.

En somme, ceci revient à dire que pour l'observation psychoiogique, uos affirmations ne sont séparables ni de l'histoire antérieure de notre esprit ni des conséquences pratiques qu'elles engendrent.

C'est donc toujours par l'observation psychologique que James définit ce qu'on peut entendre par vérité et il compare ce qu'il fait pour l'idée de vérité à ce que Berkeley a fait pour l'idée de matière. Berkeley, selon lui, a éliminé la signification que la philosophie scolastique donnait à la matière : c'est-à-dire l'idée d'une substance matérielle distincte de nos états particuliers et du mouvement de notre vie psychique ; et bien loin de détruire la matière, il a nous enseigné au contraire le seul sens dans lequel on puisse prendre ce mot. De même en ce qui concerne la vérité ; montrer ce qu'est la vérité d'une croyance pour l'observation psychologique, ce n'est détruire ni l'idée de vérité ni l'existence de la vérité, c'est au contraire la justifier dans le seul sens où il soit possible de le faire.

Ainsi James, d'après ses propres déclarations, se place dans cette défense de sa théorie au point de vue du « psychologisme ».

En dehors de ces remarques générales, James tente d'analyser plus complètement ce que le sens commun entend par vérité et ce que la science entend par vérité.

2° Le sens commun nous fournit diverses affirmations fondamentales sur l'univers extérieur, et sur nous-mêmes dans notre relation avec l'univers extérieur. Ces affirmations fondamentales constituent les catégories du sens commun, les formes essentielles de la vérité pour le sens commun. Mais ces catégories du sens commun résultent du mouvement même de la vie spirituelle, guidée par les nécessités pratiques.

Lorsqu'il s'agit d'expliquer l'origine de ce que le sens commun entend par vérité, James rejette complètement ce qu'il considère comme la thèse kantienne et se range du côté de l'empirisme évolutionniste. Il interprète sans doute les thèses générales de l'empirisme évolutionniste dans un sens plus dynamique que ne le faisait Spencer, en faisant intervenir l'activité de l'esprit et même les inventions des individus dans la formation des catégories du sens commun ; mais ce qui domine ici, ce n'en est pas moins l'influence de l'empirisme évolutionniste, perfectionné par la croyance à une activité propre et spontanée de l'esprit, activité qui procède du dedans au dehors et qui contribue à la formation des vérités de sens commun.

C'est parce que ces catégories apparaissent au sens commun comme satisfaisantes, soit au point de vue de ses besoins pratiques, soit au point de vue de ses besoins intellectuels, que le sens commun les tient pour vraies ; c'est parce que la satisfaction qu'il rencontre dans l'affirmation de ces axiomes, de ces jugements fondamentaux, se retrouve aux moments les plus divers de la vie psychique que ces jugements axiomatiques présentent pour le sens commun une vérité plus grande que les affirmations dans lesquelles consistent les vérités des perceptions particulières ou les vérités scientifiques. (Ceci ressemble fort à la thèse de Nietzsche).

3° Comme les vérités de sens commun, les vérités scientifiques sont engendrées par l'expérience psychique ; elles se forment dans le temps, elles ont une histoire. Cela s'applique même à celles d'entre elles qui paraissent le plus indépendantes par rapport à la vie psychologique, les vérités mathématiques : d'abord les mathématiques ont une histoire ; ensuite dans l'énoncé des vérités mathématiques, c'est-à-dire dans ce qu'elles sont pour notre esprit, il intervient de nombreuses conventions, conventions qui ont été choisies à un moment déterminé par les mathématiciens de préférence à telles ou telles autres.

Ainsi, le rôle de l'histoire et celui de la volonté dirigée vers des fins se retrouvent même dans la formation des vérités qui semblent les plus abstraites, les plus intemporelles, les plus dégagées de ce flux continuellement renouvelé, toujours dirigé vers des buts, qui constitue la vie psychique dans sa réalité, c'est-à-dire la seule réalité que nous connaissions.

4° Les vérités auxquelles aboutit la science sont d'ailleurs contraires à certains égards aux vérités auxquelles aboutit le sens commun. Le réalisme naïf du sens commun en ce qui concerne l'univers matériel a été et est nié par un grand nombre de savants, d'après lesquels les représentations soit atomistiques, soit d'une façon plus générale mécanistes, nous font mieux connaître la vérité touchant l'univers matériel que la représentation instinctive du sens commun.

S'il y a des contradictions entre la notion que la science se fait de la vérité et celle que s'en fait le sens commun, comment pourra-t-on choisir entre elles ? En recherchant laquelle des deux est plus satisfaisante pour l'ensemble de nos besoins ; dans la mesure où l'une ou l'autre d'entre elles est plus ou moins satisfaisante pour tels ou tels besoins, l'une ou l'autre est plus ou moins vraie.

Ainsi, non pas seulement en fait et pour l'observation psychologique, mais en droit, la vérité est conçue par James comme pouvant avoir des degrés. Sans doute nous faisons effort pour introduire une compatibilité aussi grande que possible dans le système de nos croyances et pour satisfaire par là nos besoins logiques, le besoin de compatibilité logique étant un de nos besoins humains ; mais malgré cet effort, il faut tenir compte du fait qu'un groupe d'affirmations peut être plus satisfaisant pour un certain ensemble de besoins tandis qu'un autre groupe d'affirmations peut l'être davantage pour un autre ensemble de besoins.

Pour les recherches du savant et ses besoins intellectuels, et en partie aussi pour les besoins pratiques du savant, dans la mesure où il entreprend de dominer par l'industrie la nature matérielle, il est possible que les hypothèses mécanistes ou moléculaires soient plus satisfaisantes et, en ce sens, plus vraies. Néanmoins la croyance à la réalité absolue du monde extérieur, tel qu'il nous est donné dans la perception vulgaire, pourra être plus satisfaisante pour l'homme ordinaire, et par suite être plus vraie pour lui. D'ailleurs, ce que le sens commun ou ce que le savant appelle aujourd'hui vérité n'a rien de définitif, puisque l'évolution spirituelle, dont ces affirmations sont un moment, se continuera dans l'avenir et puisqu'elle amènera sans doute dans la vie de l'esprit des transformations comparables à celles qui se sont produites dans le passé.

Nous discernons ici non pas seulement l'influence de l'empirisme évolutionniste, mais aussi celle de l'idéalisme dynamique dérivé de la pensée allemande. L'influence de l'idéalisme romantique et même de l'idéalisme hégélien est visible dans la conception d'une vie de l'esprit qui se poursuit à travers des moments divers et dans la concep-

tion d'après laquelle ces moments, qui représentent des points de vue divers sur le réel, possèdent également des degrés divers de vérité.

Cette partie de l'œuvre de James, à laquelle on peut appliquer proprement le mot de pragmatisme dans le sens où nous l'avons pris au cours de toutes nos études, est l'endroit où il se rapproche le plus de Schiller, le philosophe d'Oxford, qui a adopté le terme d'*humanisme* plutôt que celui de *pragmatisme*, pour désigner sa théorie. Schiller en effet soutient également que la vérité est ce qui satisfait le mieux l'ensemble des tendances de l'âme humaine, que la vérité se fait au cours de la vie de l'esprit, que les vérités particulières sont des produits momentanés de cette vie, en voie de transformation perpétuelle ; nous retrouvons aussi chez lui l'affirmation que c'est par des préoccupations pratiques, par la tendance vers certains buts que se détermine à chaque instant l'orientation du courant spirituel, et par suite la nature et la signification de la vérité.

Schiller, pour justifier cette thèse, s'appuie dans une certaine mesure sur des analyses analogues à celles de James et par suite de Renouvier, mais Schiller a recours en outre à une méthode de raisonnement abstrait.

Schiller comme James s'est efforcé de combattre à la fois le mécanisme évolutionniste et la théologie rationaliste. Vivant et enseignant à Oxford, il s'est attaqué surtout à la philosophie de Bradley ; le principal adversaire qu'il vise à travers tous les articles dont la réunion compose son livre sur l'*Humanisme* (1903), c'est Bradley et l'ouvrage de Bradley sur *Apparence et réalité* (1893). Or la méthode de Bradley est une dialectique abstraite qui prend comme point de départ certaines hypothèses dont elle déduit les conséquences logiques afin de montrer que ces conséquences étant absurdes, on est obligé d'aban-

donner l'hypothèse initiale ; Schiller n'a pas échappé à l'influence qu'exerçait sur son esprit l'atmosphère intellectuelle d'Oxford telle que Bradley lui-même avait contribué à la faire, et il a adopté, jusque dans sa discussion des thèses de Bradley, des procédés intellectuels plus analogues à ceux de Bradley qu'à ceux de James. Dans une large mesure, il procède en posant certaines hypothèses définies abstraitement, qu'il attribue à ses adversaires, les Anglo hégéliens, puis il en tire les conséquences, afin de montrer que, ces conséquences étant absurdes, les hypothèses doivent être abandonnées.

Schiller au reste ne se borne pas à prendre comme adversaires les Anglo-hégéliens, il s'attaque directement à la philosophie platonicienne, le rationalisme platonicien lui paraissant l'origine de toutes les formes du rationalisme abstrait et de l'intellectualisme dans l'histoire de la philosophie. Retournant l'érudition contre l'érudition comme il retourne la dialectique contre la dialectique, il oppose à ce rationalisme de Platon la philosophie de Protagoras, d'après laquelle l'homme est la mesure des choses, et il déclare que Protagoras est le plus grand penseur de l'histoire de la philosophie : l'opposition fondamentale serait l'opposition entre Platon et Protagoras (vue analogue à celle de Nietzsche). Etant donné que toute la tradition philosophique, en développant la pensée platonicienne, a mis en lumière les absurdités qui en découlent, il faut aujourd'hui prendre parti résolument pour l'humanisme de Protagoras. Ces difficultés, Bradley les a exposées dans son ouvrage *Apparence et réalité* et elles étaient déjà indiquées dans le *Théétète* de Platon. Le *Théétète*, qui se donne pour une réfutation de Protagoras, est selon Schiller la réduction à l'absurde du platonisme par lui-même et c'est du même coup la réduction à l'absurde de toute espèce de rationalisme intellectuel qui prétend isoler la vé-

rité du flux changeant de l'évolution psychologique, prise avec tous les sentiments et toutes les fins pratiques qui l'orientent.

Ainsi Schiller diffère de James parce qu'il fait appel à une dialectique abstraite et à l'histoire de la philosophie et parce qu'il combat tout spécialement l'œuvre de Bradley. Peut-être ce contraste entre le fond et la forme, ce manque de contact avec les faits concrets et avec la vie contemporaine, ce caractère un peu livresque, explique-t-il en partie la stérilité de l'œuvre de Schiller, comparée à celle de James.

§ 3

Enfin, James prend encore le mot de pragmatisme dans un troisième et dernier sens sur lequel je n'aurai que peu de choses à dire : d'abord parce que les thèses de notre auteur sur ce sujet sont empruntées à peu près telles quelles à la philosophie de Renouvier ; ensuite parce que James a développé ces thèses avec moins d'ampleur dans son livre sur le pragmatisme que dans ses livres sur *Les variétés de l'expérience religieuse* et sur *Un univers pluralistique* dont nous nous occuperons ultérieurement.

Dans le troisième sens, le pragmatisme est une théorie à la fois métaphysique et religieuse de l'univers, d'après laquelle la réalité n'est pas faite une fois pour toutes dans l'intemporel, mais se fait dans le temps par l'action de notre volonté libre. Non seulement la réalité temporelle n'est pas une illusion, mais elle est intrinsèquement contingente et notre volonté libre est l'une des formes que prend cette contingence.

Si l'on accepte le pragmatisme comme théorie de l'existence, on peut justifier, selon James, une concep-

tion spiritualiste et personnaliste du monde, on peut considérer le monde comme composé de personnes individuelles, d'esprits dont chacun est une activité qui introduit de la contingence dans l'univers, qui crée et qui fait vraiment quelque chose.

Et cette conception spiritualiste et personnaliste de l'univers étant rendue non pas sans doute nécessaire, mais possible, par le pragmatisme entendu comme une théorie de l'existence, une conception théiste de la religion sera également possible ; il sera légitime d'admettre que parmi cette pluralité d'esprits qui sont tous finis, mais qui tous sont agissants et à quelque degré créateurs, il y en a un au moins qui est surhumain . On pourra même admettre si l'on veut que plusieurs d'entre eux sont supérieurs à l'esprit humain et interviennent dans la vie humaine, soit par le dehors en transformant le monde matériel au moyen de ce qu'on appelle communément des miracles, soit intérieurement en transformant l'âme par le dedans, en la « convertissant ».

Cette conception théiste de la religion et de l'univers, que rend possible, suivant James, le pragmatisme, s'oppose radicalement au panthéisme idéaliste de l'école anglo-hégélienne, d'après lequel le principe divin de l'univers n'est pas personnel, mais supra-personnel (1). Et tandis que

(1) Schiller, lui aussi, a été conduit à sa théorie pragmatiste de la connaissance par une certaine conception religieuse du monde, opposée au monisme des néo-hégéliens anglais (*Riddles of the Sphinx, a study in the philosophy of religion*, 1891), conception religieuse qu'il partageait avec le petit groupe des anti-hégéliens d'Oxford, personnalistes, théistes et chrétiens, auteurs du recueil d'études intitulé *Personal idealism* (1902). Cette conception du monde doit beaucoup à la néo-monadologie de Lotze, dont elle a accentué certaines tendances, comme la conception de James doit beaucoup à la « nouvelle monadologie » de Renouvier. Mais il faut observer à ce sujet d'abord que Lotze (à la différence de Renouvier) n'était aucunement pragmatiste dans sa théorie de la connaissance ; ensuite que si, pour

le panthéisme idéaliste des Hégéliens, aussi bien que l'évolutionnisme matérialiste et mécaniste des Spencériens. conduisent l'esprit au fatalisme en lui faisant apercevoir tout comme déterminé et l'entraînent tantôt vers un pessimisme fataliste (c'est le cas du mécanisme matérialiste), tantôt vers un optimisme fataliste (c'est le cas du panthéisme idéaliste), au contraire le personnalisme théiste auquel James se rallie permet de croire à ce qu'il appelle d'un mot emprunté à George Eliot, le « méliorisme », c'est-à-dire d'admettre que notre action sur nous-mêmes, sur les autres hommes et sur l'univers est susceptible d'améliorer l'univers, les autres hommes et nous-

combattre le monisme (véritable ou prétendu) de Hegel, il avait emprunté à Herbart l'idée de la pluralité qualitative des êtres, il avait, en revanche, rejeté la thèse « atomique » de Herbart d'après laquelle les êtres divers sont immuables et emprunté à Hegel l'affirmation du devenir universel dû à l'activité interne et spontanée du réel. Il ressort de là non seulement que les origines du pragmatisme et du pluralisme sont distinctes, comme ces doctrines mêmes, mais encore qu'il faut éviter la confusion mise à la mode par James entre le pluralisme et la réalité du devenir, car ces deux thèses, qui n'ont pas même origine, ne sont pas toujours liées ensemble ; on a pu soutenir également soit que l'être réel est multiple, mais immuable, les relations et les combinaisons seules des êtres étant changeantes (doctrine de Herbart, d'Empédocle, d'Anaxagore), soit que l'être est unique, mais changeant et que c'est une activité en voie de transformation perpétuelle. *Renouvier le premier, avant James, a associé les trois thèses du pragmatisme, du pluralisme et du devenir reel.* Une conclusion similaire touchant la distinction à établir entre le pluralisme et la réalité du devenir, ressort aussi de l'œuvre de Dewey, dont James cite à l'appui de son pragmatisme les *Studies in Logical Theory* (1903) : Dewey est pragmatiste dans sa théorie de la connaissance pour des raisons inspirées de la psychologie évolutionniste, raisons analogues à celles de James, et il soutient par suite comme celui-ci que le monde est un devenir réel ; mais ce professeur de Chicago, qui a commencé par être hégélien, ne partage pas les vues religieuses de Schiller et de James, leur pluralisme personnaliste et théiste, et il se contente d'insister pour sa part sur le caractère « instrumental » et dynamique de la connaissance dans un monde de phénomènes à jamais inachevé, sans cesse changeant, où règne la lutte pour la vie et où l'activité est le ressort de l'évolution biologique et du progrès social.

mêmes. (Ce sont là des vues curieusement voisines de celles de Voltaire, dont nous avons signalé l'influence inaperçue sur Carlyle). Et par là, ce pragmatisme qui aboutit à un méliorisme moral stimulera l'action et nous encouragera à mettre en œuvre toutes nos énergies, au lieu de décourager l'effort par la conception d'un univers qui est éternellement bon parce que Dieu s'y manifeste partout, ou par la conception d'un univers où les fatalités matérielles s'imposent à nous si irrésistiblement que notre volonté libre n'y peut rien changer. Ainsi le « pragmatisme » apparaît à James comme ayant, pour l'action et pour l'orientation générale de la vie, des conséquences diamétralement opposées à celles qu'auraient les deux philosophies, l'une mécaniste, l'autre intellectualiste et rationaliste, qu'il a entrepris de combattre.

CHAPITRE III

EXPOSÉ DU PRAGMATISME RELIGIEUX DE JAMES

Comment James applique-t-il à la philosophie de la religion ses principes pragmatistes ?

Dans les études de James sur la religion, nous nous bornerons à envisager le rapport de sa philosophie religieuse avec sa théorie pragmatiste. De même que nous n'avons pas cherché à exposer dans tous leurs détails ses thèses psychologiques, sa théorie des passions ou sa théorie de la perception extérieure, de même nous n'exposerons pas dans le détail ses descriptions et ses analyses psychologiques des faits religieux.

§ 1

LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION AU XIXe SIÈCLE

Le mot de religion, dans les sens divers qu'on lui donne aujourd'hui, et qu'il a pris depuis un siècle environ, est un des mots les plus équivoques qui soient dans les langues européennes et les discussions touchant la nature de la religion, comme les apologies modernes de la religion reposent en bonne partie sur l'équivoque de ce mot.

Il importe donc, pour déterminer l'attitude de William James, d'indiquer tout d'abord quels sont les nouveaux sens que le mot religion a acquis au cours du XIXe siècle, et par suite, quelles sont les principales attitudes nouvelles de l'esprit humain, dans les pays de civilisation européenne, vis-à-vis des faits religieux.

Le mot de religion a été pris de plus en plus souvent au cours du XIXe siècle dans deux significations nouvelles, distinctes l'une de l'autre et distinctes de la signification que ce mot avait d'habitude antérieurement. L'une de ces significations dérive principalement, sinon exclusivement, de la philosophie idéaliste et romantique allemande du commencement du XIXe siècle et de la fin du XVIIIe. L'autre dérive principalement de l'école saint-simonienne, telle qu'elle a défini sa pensée entre 1825 et 1830.

Dans le premier de ces deux sens, le mot religion sert à désigner toutes les aspirations de l'âme qui sont dirigées vers un idéal supérieur à l'intérêt, à l'égoïsme individuel ou à la passion animale.

Dans le second sens, le mot de religion désigne un ensemble de croyances collectives et de représentations collectives, où se trouvent englobées les affirmations intellectuelles, les tendances actives et les états affectifs que ces représentations comportent.

Nous retrouvons à travers tout le XIXe siècle l'emploi du mot religion dans l'une ou l'autre de ces deux acceptions, et aussi dans un sens mixte où prédomine tantôt l'une, tantôt l'autre d'entre elles.

Ces deux significations nouvelles qui ont été attribuées au commencement du XIXe siècle au mot religion résultent à la fois de la critique que l'intellectualisme du XVIIIe siècle avait fait des religions (spécialement de la religion catholique) et de la réaction contre certaines tendances de cet intellectualisme ; ou plus brièvement : il y a là à la fois

une conséquence de l'œuvre de Voltaire et une réaction contre l'œuvre de Voltaire.

En présence de l'ensemble de faits sociaux et spirituels qui constituait de son temps la religion catholique en France et plus généralement en Europe, Voltaire a critiqué d'un côté les idées théologiques, le dogmatisme rigide qui étaient considérés par les catholiques comme une part essentielle de la religion, et il a critiqué en second lieu la notion d'une Eglise exclusive, d'une organisation sociale unique ayant pour devoir de faire prédominer par tous les moyens, y compris la force, cet ensemble de dogmes théologiques.

C'est contre ces deux notions que s'est portée la critique voltairienne ; car Voltaire, et, d'une façon générale, la plupart des intellectualistes du XVIIIe siècle, tout comme les croyants, les jugeaient liées à l'idée de religion. Or le triomphe de Voltaire a été tellement complet qu'il y est demeuré en quelque sorte enseveli lui-même.

Lorsque nous envisageons la pensée européenne depuis le IIIe siècle à peu près de l'ère chrétienne jusqu'au XVIIIe, nous discernons chez les plus grands penseurs européens, chez les réformateurs religieux qui se regardaient eux-mêmes et qui étaient regardés par leurs contemporains comme les plus révolutionnaires, chez les philosophes ainsi que chez les écrivains, l'empreinte de tout un système d'affirmations intellectuelles d'ordre théologique qui avaient été élaborées dans leurs traits essentiels vers le IIIe siècle et qui subsistaient encore avec les mêmes traits cinquante ans avant Voltaire.

Pour nous en tenir, au XVIIe siècle, à deux grands écrivains, aussi différents à bien des égards par leur façon de sentir que par leur façon de penser, c'est ce même système d'affirmations que nous retrouvons chez un Pascal et chez un Bossuet, et pour Pascal comme pour Bossuet,

la notion de religion était inséparable de ce que Voltaire a combattu en elle ; elle était inséparable du dogmatisme théologique comme de l'existence d'une corporation sacerdotale ayant pour fonction d'assurer la prépondérance de ce dogmatisme théologique sur toute autre croyance. Les déclarations de Pascal sur la religion comme relevant du cœur n'abolissent aucunement chez lui l'identification de l'idée religieuse avec ce dogmatisme.

Au Moyen âge, chez l'un des hommes qui ont provoqué les transformations religieuses les plus profondes et les plus étendues, chez un saint François d'Assise, nous trouvons également, à côté de la rénovation qu'il recommande dans les sentiments et dans la conduite, un attachement absolu, sans critique et sans réserve, à la totalité de ce dogmatisme théologique et à l'Eglise, entendue comme une organisation sociale destinée à faire prédominer exclusivement ce dogmatisme particulier sur toute autre conception de la vérité religieuse et sur toute autre forme du sentiment religieux.

Les Réformateurs du XVIe siècle, Luther et Calvin, ont bien pu rejeter certaines croyances de leurs prédécesseurs, ils n'en demeurent pas moins placés sur le même terrain théologique que ceux-ci et ils ne maintiennent pas moins fortement le droit et même le devoir de l'intolérance pour l'Eglise qui est en possession de la vérité théologique ; ils contestent seulement que ce soit l'Eglise romaine.

Ce sont ces thèses que Voltaire a combattues avec un succès si grand qu'aujourd'hui ses adversaires mêmes sont seshéritiers et qu'un effort est nécessaire pour se replacer en face de l'œuvre d'un saint François d'Assise ou de la pensée d'un Pascal et pour ne pas être tenté, comme le sont maintenant presque invinciblement leurs interprètes, de les déformer dans le sens de nos idées actuelles, de les moderniser.

D'autre part, nombre de penseurs, dès la seconde moitié du XVIIIe siècle et plus encore au commencement du XIXe, n'avaient pu manquer d'être frappés de ce que la critique voltairienne laissait échapper un certain nombre de caractères qui se rencontraient pourtant en fait et historiquement dans de grandes religions comme la religion chrétienne, plus spécialement dans le catholicisme, et dans diverses autres religions dont l'étude historique ou les relations des voyageurs donnaient une connaissance de plus en plus exacte.

Dès lors, renonçant à confondre l'idée de religion avec celle d'une Eglise unique, exclusive, et avec un système intellectuel de dogmes théologiques, ces penseurs ont cherché quels étaient, parmi les caractères des grandes religions contemporaines ou historiques, ceux qu'on devàit tenir pour inséparables soit de la nature psychologique de l'homme, soit de la vie sociale.

Ce sont ces traits que je viens d'essayer de définir, et c'est de cet effort intellectuel pour dépasser la critique intellectuelle du XVIIIe siècle, sans en renier les conclusions essentielles, que sont nées les deux significations nouvelles données au mot de religion.

1° Certains penseurs admettent qu'il y a religion partout où existe l'un seulement des traits que nous venons d'indiquer. Les uns soutiennent que toute tendance de l'âme vers un idéal supérieur est par cela même religieuse. D'autres soutiennent que tout ensemble de représentations collectives mérite le nom de phénomène religieux. Ce sont là les deux tendances dérivées l'une de l'idéalisme romantique, l'autre de la sociologie saint-simonienne. Mais ceux mêmes des penseurs originaux du XIXe siècle qui n'acceptent pas une transformation aussi radicale dans la signification traditionnelle du mot, s'inspirent cependant, parfois consciemment, le plus souvent sans en

avoir conscience, soit de l'idéalisme romantique, soit du saint-simonisme. En effet, au cours du XIXe siècle, et dans les pays les plus divers, Allemagne, France, Angleterre, etc. maints penseurs ont admis qu'il y a sans doute dans la religion autre chose que l'un ou l'autre des deux éléments définis par nous ou même que leur union, et ils y ont fait entrer encore soit l'idée d'une organisation sacerdotale, soit un ensemble d'affirmations, posées tantôt comme des croyances hypothétiques, tantôt comme des dogmes indiscutables ; mais ces penseurs ont soutenu que l'organisation sociale ou les affirmations intellectuelles qui se rencontrent dans les religions et qui doivent selon eux continuer dans l'avenir à en faire partie intégrante, sont des éléments secondaires, adventices par rapport à ce qui constitue l'essence du fait religieux. Cette essence demeure pour eux ou l'amour de l'idéal, ou la subordination de nos tendances et de nos sentiments au système social des représentations collectives ; ainsi chez ces penseurs mêmes, nous retrouvons l'empreinte des deux idées nouvelles de la religion que je définissais en commençant.

2° En outre, soit qu'ils éliminent entièrement de la définition de la religion ce qui est organisation ecclésiastique et affirmation intellectuelle, soit qu'ils se bornent à réduire à un rôle secondaire les affirmations intellectuelles et l'organisation ecclésiastique, on peut remarquer que leurs conceptions sont tantôt développées dans le sens de ce que nous avons appelé le romantisme, tantôt au contraire destinées à combattre le romantisme proprement dit ou à le subordonner à un système d'idées différentes ou opposées.

Par exemple, on rencontre également la conception idéaliste de la religion chez un Schelling ou chez un Hegel, chez un Schelling où le romantisme se subordonne l'idéa-

lisme, ou chez un Hegel où l'idéalisme se subordonne le romantisme.

De même pour la conception selon laquelle la religion consisterait essentiellement dans un système de représentations collectives et dans la subordination de nos tendances à ce système de représentations collectives : on rencontre cette conception de la religion chez un Auguste Comte qui la doit au saint-simonisme et chez lequel elle est liée avec le désir d'établir la suprématie universelle de la connaissance scientifique ; mais elle se retrouve chez des théoriciens qui à la suite de Bonald, ont élevé le catholicisme au-dessus du protestantisme en insistant sur l'importance que présente pour les catholiques la communion dans une même organisation ecclésiastique, tandis que le protestantisme place au premier plan la conscience individuelle dans son opposition avec l'organisation sociale.

Ainsi, cette transformation des sens donnés au mot religion tantôt se combine avec des thèses romantiques, tantôt, au contraire, s'associe à la critique du romantisme.

3° En troisième lieu, au cours du XIXe siècle, à cause du développement général des études historiques, il s'est produit en particulier un développement de l'histoire religieuse, et cette étude historique des religions a porté tantôt sur les religions supérieures comme le christianisme, l'islam, le bouddhisme, tantôt sur les religions de l'antiquité (classique ou orientale) ou sur celles des primitifs; cette histoire a porté aussi tantôt sur les phénomènes collectifs que présente la vie religieuse, tantôt sur l'âme et sur l'activité des grands initiateurs, des génies religieux, des fondateurs de religions, comme un Bouddha, un Jésus, un Mahomet, des rénovateurs comme un François d'Assise, des fondateurs de sectes, comme un Luther, un Calvin, un Wesley. Or, dans toutes ces études historiques

sur les religions, se manifeste l'influence prépondérante des deux conceptions nouvelles de la religion que nous venons de signaler : la conception idéaliste et la conception sociale ou sociologique du fait religieux. Il serait aisé chez les historiens qui se sont occupés de l'histoire des religions de montrer le rôle joué tantôt par l'une, tantôt par l'autre de ces deux conceptions ou encore leur fusion, en proportions parfois inégales, parfois sensiblement équivalentes ; l'ancienne conception de la religion, celle que Voltaire avait critiquée, ne reparaît que rarement, et lorsqu'elle paraît, ce n'est qu'au second plan.

Ces études historiques ont donc été elles-mêmes dominées par des idées philosophiques. Pour n'en donner qu'un exemple, quelle est la thèse de Strauss ? C'est que le Jésus des Evangiles n'est pas une réalité historique, mais une image mythique créée par l'imagination collective des premières communautés chrétiennes. Strauss se plaçant à ce point de vue montre d'abord les contradictions qui opposent les différents Evangiles les uns aux autres et qui empêchent de les considérer comme des documents historiques authentiques ; et il essaye ensuite de rendre compte à la fois de ces contradictions et de ce que les Evangiles ont de commun en les traitant comme une production mythique de l'imagination collective des premières communautés chrétiennes, création mythique qui se serait produite surtout dans la seconde moitié du 1er siècle et dans la première moitié du second siècle de l'ère chrétienne. Or, Strauss était un hégélien, et cette thèse de Strauss nous offre l'application au problème de l'Evangile et de la nature du Christ d'une des méthodes d'explication les plus répandues dans l'école hégélienne et même, d'une façon générale, dans l'école romantique.

Au lieu de chercher, comme l'avaient fait beaucoup de penseurs intellectualistes du XVIIIe siècle, à expliquer

les faits sociaux par la conscience réfléchie et spécialement par les calculs, la délibération et la résolution de quelques individus, l'école romantique et à beaucoup d'égards aussi l'école hégélienne, prenant le contre-pied des thèses du XVIIIe siècle, s'étaient efforcées d'expliquer les grands faits historiques par l'inconscient, c'est-à-dire en envisageant ces faits comme n'ayant pas été prévus et voulus par ceux mêmes qui y ont pris part ; ces écoles s'étaient efforcées également, dans beaucoup de cas, d'expliquer ces faits par un inconscient collectif, qu'elles appellent tantôt l'âme populaire, tantôt l'âme nationale, suivant que ce sont les tendances nationalistes ou les tendances démocratiques qui prédominent chez tel ou tel groupe de romantiques.

Je me borne à cet exemple ; il serait facile d'en donner d'autres pour montrer à quel point l'histoire des religions, comme d'ailleurs l'histoire en général, a été dominée pendant le XIXe siècle dans sa manière de poser les problèmes par des conceptions d'origine philosophique.

4° Cette façon de définir l'essence de la religion a conduit aussi au cours du XIXe siècle dans les pays les plus différents des penseurs, soit attachés à une confession religieuse déterminée, soit entièrement détachés de toute confession religieuse, à un large libéralisme dans leur façon d'apprécier les diverses religions. Dans les religions les plus diverses, ils discernent des puissances qui sont soit moralement nobles, soit socialement utiles et qui possèdent une valeur soit pour la vie individuelle, qu'elles élèvent, soit pour la vie collective, qu'elles fortifient ; le fait religieux leur apparaît ainsi, dans une grande mesure, comme lié avec les formes multiples qu'a prises l'aspiration vers l'idéal moral ou vers l'union sociale.

Et d'autre part, nombre de penseurs, élargissant et approfondissant les thèses de Rousseau et du XVIIIe siècle

sur la « religion naturelle », ont conclu de là qu'il ne convenait pas d'attacher une importance décisive aux rites ou aux croyances qui distinguent les diverses confessions religieuses, mais qu'il fallait s'attacher surtout à ce qu'ils appelaient *la religion*, plutôt qu'à ce qu'ils appelaient *les religions*.

Cette disposition s'est manifestée tant chez les saint-simoniens que chez les romantiques et chez les idéalistes allemands ; puis à travers tout le XIXe siècle.

Pour citer d'abord des écrivains français, c'est la disposition d'un Renan. La conception de la religion qui domine chez lui, c'est la conception idéaliste à laquelle il mêle d'ailleurs, dans une certaine proportion, mais en la subordonnant à l'autre, la conception sociale dérivée du saint-simonisme et dont l'atmosphère intellectuelle en France était toute remplie entre 1830 et 1850, dans la période où ses idées se sont formées. Aussi rencontrons-nous, chez lui, à la fois une tolérance sympathique vis-à-vis de la religion et une attitude d'indifférence vis-à-vis des déterminations rituelles ou dogmatiques particulières par où une religion se distingue d'une autre.

Chez Quinet, chez le Lamennais des dernières années, chez Lamartine et chez Hugo même idéal ; Lamartine ou Hugo avaient subi l'un et l'autre l'influence de l'idéalisme romantique qu'avait préparé l'œuvre de Rousseau et qui avait pénétré en eux par l'intermédiaire des différents penseurs qui s'étaient efforcés dans leur jeunesse de le répandre en France, et ils avaient subi aussi non moins profondément l'influence du saint-simonisme. Faut-il rappeler le titre d'un des derniers ouvrages de Hugo : *Religion et religions* ? ou le passage célèbre où le Jocelyn de Lamartine condamne la foi étroite de ses paroissiens :

« Vous croyez posséder seuls les clartés divines,
« Vous croyez qu'il fait nuit derrière vos collines ».

On signalerait sane peine des vues analogues chez des penseurs allemands, anglais ou américains. Bornons-nous à citer les noms de Carlyle ou d'Emerson, chez qui nous retrouvons cette conception due en partie à l'influence exercée sur eux par l'idéalisme et le romantisme germaniques et aussi chez Carlyle à l'influence exercée sur lui par le saint-simonisme.

5° La réaction contre le romantisme a utilisé les conceptions nouvelles de la religion pour réagir contre l'interprétation qu'en avaient donnée les romantiques ; et avec cette réaction contre le romantisme, s'est trouvée liée, dans le deuxième tiers du XIXe siècle, comme nous l'avons déjà noté à plusieurs reprises, la renaissance de la psycho-physiologie, : pour comprendre les faits spirituels, et notamment les faits inconscients, on a cherché les relations qu'ils soutiennent avec l'organisme. Cette renaissance de la psycho-physiologie a été unie dès l'origine, comme les théories psycho-physiologiques l'avaient déjà été à la fin du XVIIIe siècle, chez Cabanis, avec la médecine proprement dite, la médecine paraissant encore la principale source où l'on pouvait puiser des documents sur la physiologie générale. La méthode psycho-physiologique a donc été dès cette époque une méthode pathologique ; soit chez les grands initiateurs religieux, soit chez les âmes dans lesquelles le sentiment religieux ne présentait pas la même originalité créatrice, on a recherché quelle avait pu être l'influence de leur état organique, et plus spécialement celle des états morbides de leur organisme. On a recherché chez les grands mystiques et jusque chez les fondateurs de religion le rôle joué par les états hystériques ou épileptiques ; parfois même, dans les formes extrêmes de ces théories, on a essayé de ramener uniquement leur conscience religieuse à un ensemble d'états provoqués par l'hystérie, par l'épilepsie, ou, d'une façon générale, par la névrose.

Inversement, Hegel avait entrepris déjà d'interpréter la théorie idéaliste de la religion dans un sens qui ne fût pas essentiellement romantique et de montrer que la conscience religieuse comprend des affirmations intellectuelles, et non pas seulement un ensemble de tendances ou de dispositions affectives ; ses disciples et lui-même ont cherché ce que pouvaient avoir de vrai les spéculations théologiques des siècles précédents.

Chez Hegel, cette conception est intimement liée avec la notion d'histoire et d'évolution ; pour lui, la philosophie de la religion est l'étude d'un stade particulier de l'évolution spirituelle, telle qu'elle se manifeste dans l'histoire des sociétés. Hegel ne se place pas au point de vue d'une théologie qui envisagerait dans l'intemporel un certain nombre de vérités abstraites en les détachant de l'évolution spirituelle. Mais la pensée de Hegel a été promptement déformée par ses disciples, et en particulier par beaucoup de ses disciples britanniques qui font converger la réflexion philosophique vers les thèses et les démonstrations de la théologie.

Ainsi, alors même qu'ils empruntent à Hegel soit des formules, soit des idées, les Anglo-hégéliens, pour la plupart, déplacent notablement le centre de perspective du système de leur maître.

§ 2

LA MÉTHODE DE JAMES ET SON RAPPORT AVEC SES PRÉDÉCESSEURS

James, réfléchissant sur le problème religieux, s'est heurté aux deux groupes de théories auxquels il avait eu affaire en étudiant le problème de la connaissance ou les

problèmes philosophiques en général. D'un côté, la théorie psycho-physiologique, et même psycho-pathologique, qui entreprenait de réduire entièrement les faits religieux à des phénomènes morbides et qui entendait juger de la valeur de la conscience religieuse uniquement par ses origines pathologiques. D'un autre côté, la théorie des Hégéliens anglais, écossais et même américains, chez lesquels la religion était ramenée à un ensemble d'affirmations abstraites ; cette religion desséchée, en raison de son caractère abstrait, devenait incapable de faire appel à la partie affective et active de notre nature, et, de plus, éliminant de l'idée de Dieu tout caractère personnel, elle le réduisait à une loi impersonnelle ou à un idéal impersonnel. Par là, l'élément personnel, c'est-à-dire ce qui constituait selon James l'essentiel même de toute réalité, se trouvait exclu tout ensemble et de la foi religieuse et de l'objet sur lequel portait cette foi.

James a donc réagi contre ces deux thèses philosophiques dans leur application à la philosophie de la religion comme dans leur application à la théorie de la connaissance ou à la philosophie générale ; à cet effet, il s'est appuyé de nouveau sur l'observation psychologique, et il a interprété les données de la conscience religieuse comme il avait interprété dans sa psychologie les faits de conscience en général, au moyen d'idées dérivées soit de la philosophie empiriste et écossaise, soit de la philosophie idéaliste et romantique.

James a cherché l'essentiel du fait religieux dans des dispositions du sentiment et de l'activité, c'est-à-dire dans la direction où l'avaient cherché, depuis le commencement du XIXe siècle, le romantisme el les penseurs qui s'en inspiraient plus ou moins directement. James a été amené aussi à justifier la religion en s'appuyant sur sa valeur morale et sur son efficacité sociale, c'est-à-dire à

prolonger les deux grands courants de pensée qui dataient du saint-simonisme et de l'idéalisme romantique.

En outre, James, dont les travaux propres portaient sur la psychologie, a tenté d'utiliser les données qui avaient été amassées au cours du XIXe siècle par les historiens des religions, spécialement là où celles-ci concernaient non pas la vie collective et les formes traditionnelles de la religion, mais la vie et la conscience individuelles des grands initiateurs religieux, c'est-à-dire là où dans l'étude de cas individuels et concrets, les historiens avaient déjà fait œuvre de psychologues, et où ils avaient déjà dégagé de ces monographies et de ces biographies psychologiques des conclusions plus ou moins générales sur la nature ou la valeur de la religion. (Pour ne citer qu'un exemple, l'œuvre de Renan visait en grande partie à tirer de l'étude psychologique de certaines individualités supérieures des conclusions philosophiques générales sur la nature de la conscience religieuse).

Enfin James, qui dans sa *Psychologie*, et surtout dans dans sa psychologie des passions, avait eu largement recours aux descriptions et même aux explications physiologiques, a été amené naturellement à utiliser les études psycho-physiologiques auxquelles on avait procédé pendant la seconde moitié du XIXe siècle sur la vie religieuse et spécialement sur celle des initiateurs. Il a employé particulièrement ce qui relevait en elles de la psychologie descriptive, en reléguant au second plan les tentatives pour expliquer par des causes physiologiques ces états spirituels et surtout en éliminant entièrement les théories qui niaient la valeur de vérité ou la valeur morale des états religieux à cause des origines physiologiques qu'elles leur attribuaient.

Ainsi la philosophie religieuse de James se rattache à l'ensemble des études sur la religion qui ont rempli tout

le XIXe siècle ; mais si cette philosophie religieuse continue des courants de pensée qui lui sont antérieurs, courants romantiques, historiques, psychophysiologiques, qu'est-ce qui constitue l'originalité de James ?

Pour répondre à cette question, rappelons-nous d'abord l'union chez James de certains des dons de l'essayiste avec certains dons du prédicateur non conformiste.

Il s'attache dans son livre à décrire en psychologue, d'une manière aussi vivante et aussi individuelle que possible, les traits saillants de l'état de sainteté, c'est-à-dire la conscience religieuse en ce qu'elle a de plus caractéristique. Et du rapprochement de toutes ces descriptions individuelles il dégage des types plus ou moins généraux. De là le titre de son livre : *Les variétés de l'expérience religieuse*, autrement dit les types principaux qui ressortent de l'étude de l'expérience religieuse, par exemple le type mystique proprement dit, le type optimiste et le type pessimiste qui sont à ses yeux les deux types fondamentaux correspondant à des formes irréductibles de l'expérience religieuse, et qui définissent en dehors même du domaine de celle-ci, deux attitudes foncièrement distinctes des âmes humaines vis-à-vis de l'univers.

Peut-être a-t-il généralisé là l'opposition entre Emerson et Carlyle qu'il connaissait par son père.

Cet effort pour dégager certains types définis par des traits à la fois psychologiques et moraux, nous le rencontrons dans une œuvre comme celle d'un Wesley ou de beaucoup de prédicateurs non conformistes. Eux aussi s'appuient sur l'analyse de cas individuels pour déterminer des types opposés de vie spirituelle, dont ils entreprennent de décrire à la fois la nature, telle que la révèle l'expérience immédiate, et les caractéristiques morales. Un Montaigne, lui aussi, dans ses *Essais*, nous met en présence d'un grand nombre d'individus divers, dont il em-

prunte notamment le portrait à Plutarque et de ces portraits nourris et nuancés ressortent certaines attitudes générales que l'homme peut prendre en face de l'existence.

Ce qui fait dans l'étude de la vie religieuse l'originalité de James, c'est ce sentiment de la variété des âmes individuelles et cet effort, non pas pour expliquer les phénomènes psychologiques par des lois universelles, effort qui serait analogue à celui du physicien vis-à-vis d'un phénomène physique, mais pour dégager des types que l'observation ne nous offre pas dans leur pureté abstraite et qui se retrouvent pourtant dans les grandes religions de l'Europe et de l'Asie. Il espère atteindre ainsi des vérités psychologiques qui, à défaut de la valeur universelle d'une loi, offrent du moins une certaine généralité, et dont la portée dépasse celle d'une simple monographie. De là vient que son œuvre a pu séduire des classes de lecteurs extrêmement diverses, ceux chez lesquels se rencontrent des tendances analogues à celles d'un non conformiste et ceux chez lesquels se rencontrent, sous une forme plus ou moins atténuée des tendances analogues à celles d'un psychologue moraliste comme Montaigne. C'est en particulier par là que cette œuvre a pu intéresser à la fois tant d'esprits, soit en Angleterre ou en Amérique, soit en France.

§ 3

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE JAMES

En quoi consiste maintenant la relation de la philosophie religieuse de James avec la philosophie pragmatiste de la connaissance ?

Pour le déterminer, nous indiquerons brièvement les thèses essentielles de William James, dans ses deux livres sur l'*Expérience religieuse* (1) et sur *Un univers pluralistique*. Ces indications ne peuvent d'ailleurs pas plus prétendre à donner l'impression de l'un ou de l'autre de ces livres que le simple dessin d'une orange ne peut prétendre à donner l'impression de sa saveur.

Le livre de James sur l'*Expérience religieuse* est destiné à combattre à la fois l'explication psychopathologique de la religion et l'attitude trop abstraitement théologique des néo-hégéliens.

A cet effet, James considère le fait religieux en tant qu'expérience psychologique. Toute la première partie de son livre (qui est la plus longue) est consacrée à décrire le fait religieux tel que le révèle l'observation psychologique et à dégager de l'étude des individus quelques types psychiques généraux. La seconde partie du livre est consacrée à chercher la valeur de cette expérience psychologique, et par suite la valeur de la conscience religieuse, soit sa valeur spirituelle en général, soit plus spécialement sa valeur de vérité.

Dans sa description de la conscience religieuse, James affirme que ce qui est essentiel et primitif, c'est l'expérience intérieure de l'individu, c'est le sentiment que le cœur a du divin en prenant ce mot dans son sens le plus général ; ce ne sont ni les dogmes des églises particulières ni les spéculations des philosophes ou des théologiens ni les institutions ecclésiastiques. Ce qui vient d'abord, selon lui, non pas seulement dans l'ordre de la science, mais dans l'ordre de la production, de la création, ce sont certaines expériences du divin qui se présentent au cœur

(1) Titre de l'excellente traduction que M. Abauzit a publiée en 1906 des *Varieties of Religious Experience* (1902).

de quelques individus privilégiés, de quelques initiateurs ; ces expériences du divin sont ensuite répétées ou imitées par d'autres, et sur la répétition et l'imitation de ces états de conscience se greffent toutes les déterminations intellectuelles, spéculations des philosophes et dogmes des théologiens ; là-dessus aussi, se greffent ultérieurement les institutions ecclésiastiques et les rites que ces institutions imposent ou recommandent.

Ainsi, la première thèse de James est une thèse sur l'essence de la religion et le caractère primitif des faits religieux.

Etudiant ce qui constitue cette expérience immédiate du divin, William James en définit les principaux caractères affectifs, ainsi que la manière dont elle détermine notre conduite ultérieure. Pour en définir la nature, il faut considérer d'abord l'illumination intérieure qu'elle nous apporte, entendue comme un état affectif, c'est-à-dire le sentiment immédiat de joie lié à un sentiment de puissance et de paix, qui se rencontre dans les états religieux, là où ces états sont le plus purs de tout mélange avec d'autres éléments de la conscience. Et il faut considérer aussi quelle en est la fécondité pratique, c'est-à-dire non pas seulement ce qu'ils sont dans l'instant même où l'âme les éprouve, en tant qu'états de conscience affectifs, mais ce qu'ils sont par rapport aux actes qui suivent ces moments de joie et d'illumination intérieure. On verra alors qu'ils engendrent les dispositions et la conduite les plus favorables à la durée et à l'existence même de la vie sociale. En étudiant la fécondité pratique de l'expérience religieuse, il faut donc tenir compte de son utilité sociale et non pas simplement de l'utilité que présente pour la vie individuelle l'état de sainteté.

James distingue deux types principaux de la vie religieuse et les rattache à des distinctions qui se rencontrent

dans la vie psychologique ordinaire en dehors de la vie religieuse : ce sont les deux types de l'optimiste et du pessimiste.

Lorsqu'il s'agit de la vie religieuse, l'âme optimiste est celle qui possède la sainteté d'une manière immédiate et spontanée, l'âme chez laquelle la joie et la charité ne sont pas liées avec le sentiment du mal et du péché qui sont dans le monde, avec le sentiment du mal, de la souffrance et du péché qui sont en elle. Cette forme de l'expérience religieuse, selon William James, se rencontre chez beaucoup de mystiques appartenant aux religions les plus diverses, christianisme, islam, religions hindoues et bouddhisme ; elles se rencontrent aussi bien chez des espritsqui acceptent la personnalité divine que chez des esprits qui la rejettent.

Le type pessimiste de la vie religieuse est celui des âmes qui ne sont arrivées à la joie qu'à travers la souffrance et les épreuves, à travers le sentiment du mal et la conscience amère de leurs péchés ; dans ce cas, le sentiment de la sainteté ou le sentiment mystique sera précédé par une période plus ou moins longue, dans laquelle l'âme sera divisée contre elle-même et comme partagée en deux personnalités opposées qui luttent l'une contre l'autre, et la conscience même de cette lutte sera pendant toute cette période la source des douleurs les plus vives. La lutte entre les deux personnalités se traduira par une conversion tantôt lente, tantôt instantanée, c'est-à-dire par la prépondérance, soit brusque, soit graduelle de la personnalité qui apparaît au saint comme contraire à sa personnalité naturelle, de celle qu'il considère comme la personnalité divine en lui. Il peut aussi avoir simplement conscience de la prépondérance qu'acquiert l'action du divin en lui, le divin pouvant être entendu d'une manière cosmique et impersonnelle aussi bien que d'une manière personnelle.

Telles sont les deux formes principales de l'expérience religieuse ; ces deux formes correspondent à des tempéraments et à des caractères irréductibles, de telle sorte qu'il n'y a pas lieu de croire que l'une des deux doive dominer sur l'autre ou que l'on doive choisir entre elles.

Une fois l'état religieux atteint, le sentiment de joie, de puissance, la fécondité pratique, la charité et la bonté vis-à-vis d'autrui se manifestent aussitôt et cela soit chez l'optimiste, soit chez le pessimiste, et que le mysticisme nous mette en présence du Divin impersonnel ou en présence d'un Dieu personnel.

Dès lors, rien ne permet de dire, lorsque nous envisageons les conséquences morales de ces états psychologiques, que la disposition optimiste ou la disposition pessimiste corresponde soit à une vie supérieure et plus complète, soit à une utilité sociale plus grande.

D'ailleurs, si nous étudions les types variés de l'expérience religieuse, on ne peut pas s'en tenir à cette opposition toute générale ; les formes de l'expérience religieuse sont en effet indéfiniment multiples, car elles traduisent la diversité même des tempéraments et des caractères individuels.

§ 4

PRAGMATISME ET RELIGION

Cette analyse psychologique des états affectifs et actifs qui sont liés avec la conscience religieuse aboutit à une appréciation d'ordre moral : l'état de sainteté apparaît comme déterminant dans l'âme, d'après James, la vie non seulement la plus élevée, mais la plus puissante et la plus intense, en même temps qu'il présente la plus

haute utilité sociale par les dispositions qu'il suscite dans l'âme, par le rayonnement de l'amour qu'il engendre en elle.

Ces considérations suffisent-elles pour juger de la valeur des croyances religieuses ? Les croyances religieuses ne se donnent pas simplement pour des états affectifs ou des dispositions pratiques ; elles consistent aussi en des affirmations proprement dites. Peut-on négliger entièrement leur vérité théorique ? Mais d'abord, selon James, qu'est-ce que la vérité théorique, qu'est-ce qui nous permet de distinguer la vérité théorique de l'erreur ? Pour le pragmatisme, la vérité, c'est ce qui répond à l'ensemble de nos besoins, de nos besoins affectifs, de nos besoins pratiques, de nos besoins intellectuels. Si ce qui satisfait le mieux l'ensemble de nos tendances est ce que nous tenons pour le plus vrai, il pourra se trouver que ce qui satisfait davantage certaines tendances en satisfasse moins certaines autres. Dans ce cas, il n'y aura aucun critérium qui nous permette de choisir entre la vérité que nous attribuons à ce qui satisfait davantage certaines de nos tendances et celle que nous attribuons à ce qui en satisfait certaines autres. Le mot même de rationalité sert simplement à désigner ce qui satisfait plus ou moins certains de nos besoins, aussi bien certains de nos besoins pratiques que certains de nos besoins spécialement logiques ; là même où il s'agit des besoins spécialement logiques, ce qu'on appelle rationalité, c'est en définitive le sentiment de la satisfaction particulière que nous procure l'enchaînement de certaines affirmations les unes avec les autres, et ainsi nous nous trouvons ramenés au critérium que nous fournit le sentiment d'une satisfaction plus ou moins complète.

Pour le pragmatiste, il y a pas *une* vérité supérieure à l'ensemble de nos besoins individuels, il y a *des* vérités, et

ces vérités sont plus ou moins vraies suivant qu'elles satisfont plus ou moins complètement nos diverses tendances pratiques, affectives et logiques.

Dès lors, la considération des conséquences morales et sociales de l'état de sainteté et de la conscience religieuse en général (même là où elle n'atteint pas la sainteté), a déjà une valeur au point de vue du problème de la vérité, puisque dans la notion de vérité on ne peut pas faire entrer exclusivement la satisfaction des besoins logiques. Et c'est pour cette raison que parmi les diverses expériences religieuses et les diverses croyances religieuses, on pourra admettre qu'il se rencontre des degrés divers de vérité, même si elles correspondent à des attitudes non seulement pratiques, mais intellectuelles, qui sont ou différentes ou mutuellement antagonistes.

Après cette première justification reposant sur l'idée pragmatiste en général, James entreprend de chercher quel est le rapport entre l'expérience religieuse et l'expérience scientifique, entre le degré de vérité auquel peut prétendre l'expérience religieuse et le genre ou le degré de vérité auquel peut prétendre l'expérience scientifique. Tout d'abord, rien n'empêche, d'après lui, d'admettre qu'il y ait plusieurs sphères de réalité, auxquelles correspondent plusieurs méthodes différentes de notre esprit, et plusieurs attitudes différentes de notre âme. Rien n'empêche d'admettre que l'attitude scientifique nous fait pénétrer davantage dans certaines sphères de réalité, tandis que l'attitude religieuse et la méthode religieuse nous feraient pénétrer davantage dans d'autres sphères de réalité.

Il en est ainsi, suivant lui, à l'intérieur même de la science lorsque nous considérons les diverses méthodes que la science emploie pour atteindre son objet : « les mathématiciens traitent les mêmes problèmes numé-

riques ou spatiaux, tantôt par l'arithmétique ou la géométrie pure, tantôt par l'algèbre ou la géométrie analytique, tantôt par le calcul infinitésimal ou la méthode des quaternions. »

Pourquoi donc n'y aurait-il pas plusieurs sphères de réalité auxquelles correspondraient plusieurs types de vérité, et par suite, pourquoi la science et la religion ne seraient-elles pas vraies chacune à sa manière ?

Pour préciser cette idée, selon James, il importe d'examiner la vie psychologique dans son ensemble, et de déterminer quel est dans l'âme humaine le rôle joué soit par la science, soit par la religion. La vie psychique nous apparaît comme un « champ de conscience » traversé par un courant qui se transforme sans cesse et dans lequel des termes divers co-existent en se pénétrant diversement les uns les autres. Ce champ de conscience, à tout moment, possède une « marge », un « seuil » ; certains éléments de notre vie psychique ne sont pas donnés à notre conscience actuelle, et il y a une certaine marge à l'intérieur de laquelle il est difficile de dire si les états ou si les tendances sont conscients ou inconscients. Ce qui se trouve au-dessous du seuil, c'est ce qu'on appelle généralement l'inconscient et ce qu'on peut encore appeler, dit James, d'un mot emprunté à Frédéric Myers (1) le subliminal.

Or, les phénomènes qui constituent la conscience reli-

(1) Myers, le fondateur de la *Society for psychical research*, destinée à rassembler des témoignages sur les faits de télépathie ou de spiritisme ; l'auteur aussi de *Human Immortality* (1903), que hantait comme Renouvier l'espoir de l'immortalité et qui, comme les « païens mystiques » d'Alexandrie ou les antiques adorateurs d'Osiris, cherchait à satisfaire cet espoir par le rêve, involontairement matérialiste, d'un « milieu spirituel » fait d'une multitude d'âmes finies qu'unirait la continuité de la vie et avec lequel notre conscience individuelle se fondrait par des transitions insensibles.

gieuse, comme d'ailleurs ceux qui constituent d'autres groupes d'états de conscience, les états de conscience hypnotiques par exemple, semblent imposés à l'âme consciente par une force irrésistible et qui lui apparaît comme extérieure à la conscience. Et d'autre part, cette force apparaît à l'âme religieuse, à l'âme du saint ou du mystique, comme une force spirituelle et qui lui est intérieure.

Ainsi, l'étude descriptive directe de l'état de conscience mystique et de l'état de conscience religieux en général, nous montre que ce que l'âme affirme, c'est l'existence d'une force spirituelle supérieure à elle, qui agit irrésistiblement en elle et qui cependant est extérieure et étrangère à sa volonté et à sa conscience.

Dès lors, l'expérience mystique et l'expérience religieuse en général ne correspondraient-elles pas à une réaiité ? N'y aurait-il pas effectivement dans notre vie subliminale, dans notre âme inconsciente, une personnalité spirituelle supérieure à la nôtre, plus vaste et plus puissante que la personnalité humaine, une personnalité surhumaine qui agirait sur notre conscience, soit pour en déterminer la transformation graduelle, soit pour provoquer à certains moments l'irruption brusque dans notre conscience, par voie de « conversion » soudaine, d'éléments qui ne s'y trouvaient pas contenus ?

Cette hypothèse permettrait d'interpréter les états mystiques sans accepter les théories spéciales au moyen desquelles les diverses religions particulières les expliquent, mais en admettant du moins qu'il y a une vérité fondamentale commune aux mystiques les plus divers des religions européennes ou asiatiques : cette vérité fondamentale, ce serait que l'âme individuelle peut participer à la vie d'une autre âme, individuelle ou non, et limitée ou non, mais qui de toute façon lui serait supérieure et capable de transformer par moments sa vie consciente ;

la vie mystique, les instants d'extase, l'état de sainteté et la vie religieuse en général, seraient la participation plus ou moins complète de l'âme individuelle à la vie de cette âme surhumaine.

James distingue dans l'expérience religieuse deux affirmations différentes : d'abord l'affirmation d'après laquelle une vie spirituelle plus vaste, qui est habituellement inconsciente pour nous, peut pénétrer à certains moments dans notre vie consciente et la transformer. Cette affirmation est commune à tous les mystiques, dans les pays les plus éloignés, elle est commune aux religions personnalistes et aux religions impersonnalistes. Dans les religions qui rejettent l'idée d'un Dieu personnel et qui tentent de rattacher l'âme à un principe impersonnel et infini, religions qui ont pris un beaucoup plus grand développement en Asie qu'en Europe, il y a en effet quelque chose qui leur est commun avec les formes personnalistes de la foi religieuse, et ce serait là d'après James la première croyance fondamentale qui constituerait le contenu intellectuel de la religion.

Cette croyance, James ne dit pas que les faits psychologiques analysés par lui et les faits psychologiques concernant le rapport du conscient avec le subconscient suffisent à en démontrer la vérité ; il dit seulement que ces expériences psychologiques suffisent pour en faire une hypothèse intellectuellement admissible, à laquelle on peut croire aussi bien qu'à l'hypothèse contraire.

James ajoute que cette croyance peut se combiner avec une foule de « surcroyances » (*overbeliefs*) : ces surcroyances, ce sont les assertions plus particulières qui distinguent les unes des autres soit les diverses religions, soit même les individus et les sectes (Cf. Renouvier) ; et parmi ces surcroyances, il en est une à laquelle il adhère pour son propre compte, c'est celle d'après laquelle la vie spirituelle

plus vaste qui peut faire irruption dans notre vie consciente individuelle est non pas quelque chose d'infini et d'impersonnel, mais une personnalité finie. Cette croyance caractérise ce qu'il appelle la conception pluraliste du monde, la théorie d'après laquelle il existe réellement une multiplicité de personnalités individuelles en rapport les unes avec les autres, et d'après laquelle la réalité même de l'univers, au delà des phénomènes et des relations que les phénomènes soutiennent entre eux, est constituée par ces personnalités individuelles ; Dieu est seulement la personnalité qui, par la puissance ou par la noblesse morale, est supérieure à toutes les autres.

James reconnaît d'ailleurs nettement qu'en se prononçant dans ce sens, il rompt à la fois avec un grand nombre de formes du mysticisme et avec un grand nombre d'idées qui se trouvent mêlées dans le christianisme même, à travers toute son histoire, à la conception théiste et au personnalisme. Il reconnaît en outre que non seulement cette surcroyance rompt avec beaucoup des formes historiques de la croyance religieuse, mais encore qu'elle nous ramène aux formes de la pensée primitive, à des formes de pensée fort opposées à la conception moderne de l'univers. Il reconnaît qu'il y a opposition entre ce « surnaturalisme grossier », cet animisme, qui était celui des religions primitives, qui demeure celui des peuples sauvages, et la conception scientifique d'après laquelle l'univers physique serait déterminé tout entier par des lois. Que ces personnalités spirituelles puissent dans leurs rapports avec nous, et en particulier que la personnalité divine puisse, par l'influence qu'elle a sur la nôtre, intervenir effectivement dans l'univers pour le transformer, c'est-à-dire qu'il y ait dans l'univers une contingence résultant de l'intervention de ces personnalités et spécialement de l'intervention de la personnalité divine, qu'il

puisse se produire de ces interventions miraculeuses admises par un très grand nombre de religions et spécialement par la plupart des religions européennes, James déclare qu'il l'admet ; et en l'admettant, il se rend compte qu'il va non seulement contre des tendances philosophiques et religieuses très développées depuis des siècles, mais aussi contre la conception du monde qui est liée avec la science moderne.

Il est nécessaire dès lors qu'il justifie sa critique de l'attitude scientifique. Cette justification se rattache à sa théorie du champ de conscience. Tout ce qui nous est immédiatement donné, tout ce dont nous pouvons affirmer la réalité, c'est l'expérience psychologique concrète. Or les savants procèdent en extrayant et en abstrayant certains éléments de l'expérience psychologique concrète et en combinant ensuite ces éléments. Non seulement le point de vue des savants est essentiellement abstrait, mais c'est dans un but pratique qu'ils isolent une partie de ce tout vivant qui est notre vie psychique, c'est-à-dire la seule réalité que nous atteignions directement.

Au contraire, la vie religieuse, dans ses formes supérieures, dans la sainteté, dans l'extase mystique, englobe le champ de conscience tout entier et le rapport du champ de conscience avec sa frange subconsciente et avec le seuil au-delà duquel notre vie spirituelle continue.

En définitive, l'expérience religieuse nous met plus directement en contact avec le réel concret que ne le fait l'expérience scientifique ; l'expérience religieuse a un caractère plus vivant et plus total que l'expérience scientifique, parce que celle-ci suppose toujours un travail d'abstraction et d'élimination, commandé d'ailleurs par certains besoins pratiques.

C'est donc sinon une vérité prouvée, du moins une hypothèse légitime que la croyance au contact immé-

diat de notre âme, sur le seuil de la conscience, avec une âme personnelle qui lui est supérieure et qui la transforme. Ainsi, selon James, les deux éléments principaux que le langage courant fait entrer dans la religion s'y trouvent réintégrés : d'abord une croyance libre qui n'est pas démontrable, mais qui n'est pas intrinsèquement impossible ou absurde, et la diversité de ces croyances libres dans les âmes individuelles ; ensuite d'une manière plus précise la croyance à un esprit personnel et surhumain.

Telle est dans ses grandes lignes la façon dont la philosophie religieuse de James se relie à sa thèse générale sur le pragmatisme.

§ 5

PLURALISME ET RELIGION

Il reste à dire quelques mots du livre intitulé : *Un univers pluralistique* (1909). Je ne l'analyserai pas longuement, car il s'agit ici du pragmatisme au troisième sens du terme, du pragmatisme entendu non plus comme une théorie de la connaissance, mais comme une théorie de l'univers. Etant donnée la liaison qui existe dans l'esprit de James entre la théorie de l'univers et la théorie de la connaissance, il conv ient cependant d'indiquer quelle est dans cet ouvrage la marche de sa pensée.

Cet ouvrage est la réunion de conférences faites par James à Oxford et destinées à combattre la philosophie néo-hégélienne en honneur dans cette Université. James, dans ce livre, ne discute donc plus les théories psycho-physiologiques et psycho-pathologiques, qu'il combattait dans l'*Expérience religieuse*, il ne s'attache plus à établir que les faits psychologiques, utilisés dans l'interprétation

pathologique et physiologique de la religion, sont susceptibles d'une autre interprétation, aussi vraisemblable, sinon plus, que celle des médecins.

Dans *Un univers pluralistique*, James s'attache exclusivement à combattre l'idéalisme abstrait à tendance théologique qui s'est développé à Oxford et dans les universités écossaises, d'abord sous l'influence de Green, puis sous celle de Caird et sous celle de Bradley. James commence par opposer ce qu'il appelle l'idéalisme moniste avec son personnalisme pluraliste ; envisageant l'œuvre de Hegel, il remarque que chez Hegel lui-même, cette thèse idéaliste présente beaucoup plus de richesse et de plénitude que chez ses disciples anglais, et il dissocie dès lors, dans une certaine mesure, l'œuvre même de Hegel de celle de ses disciples anglo-saxons. La vérité contenue dans l'œuvre de Hegel, c'est surtout, d'après lui, la manière dont Hegel a établi l'impuissance de la logique abstraite, aristotélicienne et scolastique ; c'est la manière dont Hegel a montré la nécessité, si l'on veut comprendre le réel, de tenir compte du devenir, de l'évolution, et dont il a montré comment, en raison même de cette évolution, les êtres au lieu d'être les uns en dehors des autres, se prolongent et se continuent dans ce qui est différent d'eux et jusque dans ce qui leur est contraire.

Cependant cette thèse et la philosophie de la religion qui lui est liée conservent encore chez Hegel une forme trop abstraite, et si la philosophie de Hegel est plus satisfaisante que celle des néo-hégéliens anglais, elle n'échappe pas aux critiques générales que l'on doit adresser à tout idéalisme abstrait.

Ce qu'il faut opposer à cette philosophie, c'est l'observation de la vie psychologique dans son devenir immédiat ; dans son devenir immédiat, la vie psychique se révèle comme composée de tendances qui s'interpénètrent et

qui se continuent les unes les autres ; elle se révèle par suite comme échappant complètement aux prises de la logique abstraite qui met les concepts les uns en dehors des autres et qui met les êtres les uns en dehors des autres comme des portions de l'espace géométrîque. Pour une psychologie de l'expérience immédiate, l'œuvre de Hegel n'est qu'un compromis instable et insuffisant entre l'ancien intellectualisme abstrait et cette nouvelle conception d'après laquelle la vie et la réalité de l'univers consistent en un dynamisme spirituel.

Pour préciser l'idée qu'il faudrait se faire de ce dynamisme spirituel, William James consacre un chapitre à la philosophie de Bergson et un chapitre à celle de Fechner. Il donne son approbation enthousiaste aux principes de la psychologie bergsonienne, qui sont à ses yeux une réfutation décisive et définitive de toute théorie intellectualiste et par suite de toute théorie qui oppose les concepts abstraits de la science de la nature à l'intuition immédiate du dynamisme concret de la vie psychique.

La philosophie de Bergson, bien que plus étroite en même temps que plus précise, représente à certains égards un prolongement des idées psychologiques de James ; elle procède en grande partie des mêmes influences ; rien d'étonnant par conséquent si James s'y est retrouvé.

James consacre aussi tout un chapitre à la philosophie de Fechner, c'est-à-dire d'un penseur allemand du milieu du XIXe siècle, qui, à la suite d'Oken et de Schubert, s'inspire de la philosophie romantique et schellingienne de la nature. Fechner soutient que l'univers est tout entier vivant et animé et que les différents esprits se pénètrent, s'englobent en quelque sorte les uns les autres. Les différentes âmes individuelles qui habitent la planète terre, par exemple, sont subordonnées à une âme plus vaste qui est l'âme de la terre ; celle-ci à l'âme du

système solaire. Non seulement tous les êtres vivants, mais tous les agrégats matériels, d'après Fechner, ont une âme ; ils possèdent la vie organique, sans la présence d'un cerveau comme celui des animaux supérieurs. Les caractères distinctifs de la vie, au sens étroit du mot, dans le sens où ces caractères distinguent la biologie des sciences physico-chimiques, ne suffisent pas à délimiter le champ de la spiritualité. Il y a de la vie et de la spiritualité partout, et notre âme individuelle peut communier à des degrés divers avec toutes ces âmes ; elle peut communier avec l'âme de la terre par exemple dans le sentiment panthéiste qui nous saisit par instants ; elle peut communier, au moment du renouveau de la nature, avec l'âme des plantes, de la végétation, et elle peut communier aussi avec l'âme qui englobe toutes les autres, l'âme divine. (Ces vues de Fechner sont fort voisines de celles de Novalis sur la vie des plantes ou de celles de Guillaume Schlegel sur l'astrologie).

James ajoute qu'il ne veut pas sans doute se lier à toutes les particularités de la pensée de Fechner, mais, comme la thèse de Bergson, ce spiritualisme universel de Fechner lui semble pour le philosophe plus fécond que la tendance de l'idéalisme rationnel et des Hégéliens à rattacher l'ensemble de nos connaissances et de nos sentiments soit à une loi, soit à un idéal impersonnel.

CHAPITRE IV

EXAMEN CRITIQUE DU PRAGMATISME DE JAMES

Quelle est la valeur du pragmatisme de James ?

C'est sur sa théorie de la connaissance que je concentrerai mon argumentation, le pragmatisme de Schiller ou de Dewey ne renfermant aucune idée importante qui ne se trouve chez James et l'œuvre de celui-ci présentant indiscutablement plus d'ampleur.

Le pragmatisme de James constitue-t-il une philosophie originale de la connaissance ?

Le premier point sur lequel l'œuvre de James produit assurément une impression d'originalité, c'est le ton, c'est l'accent, c'est un brusque mélange de cordialité, de rudesse, d'entrain, qui lui est personnel, et qui fait la saveur de ses œuvres. Mais ce genre d'originalité, c'est l'originalité d'un écrivain, ce n'est pas une originalité proprement philosophique. Le pragmatisme de William James est-il original au point de vue philosophique, ou bien ce qui semble nouveau en lui résulte-t-il uniquement de la confusion que James aurait établie entre des problèmes et des solutions que l'on distinguait avant lui et que l'on avait raison de distinguer ?

Que vaut donc son pragmatisme en général, abstraction faite tout d'abord des applications du pragmatisme à la philosophie de la religion ?

§ 1

LE PREMIER SENS DU MOT

Lorsqu'il s'agit du pragmatisme en général, James se sert du mot, nous l'avons vu, en plusieurs sens ; il entend d'abord par là une méthode ou une orientation de pensée, ensuite une théorie de la connaissance proprement dite.

Lorsque James emploie le mot de pragmatisme non seulement dans son ouvrage sur le *Pragmatisme*, mais dans son ouvrage sur *Un univers pluralistique*, tantôt il l'emploie dans son sens le plus vague, tantôt dans son sens précis, et il passe d'un sens à l'autre sans avertissement, en laissant le sens précis du pragmatisme comme théorie de la connaissance bénéficier dans l'esprit du lecteur du sens vague dans lequel il désigne une certaine orientation de la pensée.

Les critiques que Peirce, l'inventeur du mot, a adressées à James, les réserves, les restrictions qu'il a apportées aux thèses de James tiennent à ce que Peirce a voulu éviter de créer une pareille équivoque, parce qu'il a voulu maintenir au mot son sens général dans lequel il désigne une orientation et une méthode, et en le distinguant fort nettement du sens plus précis dans lequel il désignerait la théorie de la connaissance propre à James.

Ainsi, l'opposition qui s'est manifestée entre Peirce et James nous est un indice de ce qu'il y a d'illégitime dans cet emploi confus du mot.

L'emploi de ce mot en deux sens aussi différents est incontestablement nuisible, et il faudrait essayer de le faire disparaître de l'usage philosophique, bien loin de travailler à l'y maintenir. C'est ce que j'ai tenté de faire pour mon propre compte dans le présent ouvrage, en

m'attachant à prendre ce mot dans son deuxième sens, le plus nouveau et le plus précis.

Considérons maintenant le premier sens du mot, le sens vague dans lequel il désignerait une méthode, une orientation de pensée, sans désigner une doctrine.

Ce premier sens déjà est équivoque et c'est une seconde raison pour laquelle il ne convient pas de le conserver. Dans ce premier sens, le mot désigne en effet plusieurs idées mutuellement indépendantes ; ces idées peuvent être dissociées et, en fait, chez les penseurs qui ont choisi le nom de pragmatistes, elles ont été dissociées et opposées les unes aux autres. Par là notre exposé de la doctrine préparait notre critique, qui en est le prolongement naturel.

Dans ce sens, on dit que ce qui donne sa signification, sa vérité à une connaissance, c'est-à-dire à une affirmation ou à un concept, ce sont ses conséquences.

L'ambiguité tient d'abord à ce que James a ajouté au sens originel de Peirce. Veut-on dire que ce sont les conséquences qui déterminent la signification d'un concept ? C'est bien là le sens que Peirce avait donné au mot à l'origine. — Ou bien veut-on dire que ce qui détermine la valeur de vérité d'une proposition, ce sont ses conséquences ? Une proposition, ce n'est pas un concept ou un terme, c'est un rapport entre plusieurs termes.

Dire que ce qui détermine la signification d'un terme, ce sont ses conséquences, ou bien dire que ce qui détermine la valeur de vérité d'une proposition, d'un rapport entre plusieurs termes, ce sont ses conséquences, voilà deux thèses différentes l'une de l'autre. La première est celle de Peirce, la seconde est celle de James, et il y aurait manifestement un abus de langage et une source d'équivoques à employer le même mot pour désigner deux théories aussi nettement distinctes.

Dirons-nous avec James : le pragmatisme dans ce premier sens général, est une théorie qui juge de la vérité d'un jugement par ses conséquences ?

Mais le mot *conséquence* n'est pas moins équivoque que le mot *connaissance*. On entend par là tantôt les conséquences mathématiques, tantôt les conséquences expérimentales, tantôt les conséquences qui concernent l'activité pratique. Et déjà, ces trois sens figurent chez Peirce lui-même.

Lorsqu'on parle des conséquences mathématiques, nous avons affaire à une des formes que la théorie pragmatiste a reçues de son fondateur. Mais, ainsi entendu, le pragmatisme n'a pas grand rapport avec ce qu'il est dans les autres sens du mot. Il ne vise que des déductions théoriques entre des jugements abstraits et ne s'oppose en rien à un idéalisme d'esprit platonicien.

Dira-t-on donc que ce qui détermine la vérité d'une affirmation, ce sont ses conséquences expérimentales ? Il y a là une thèse sur la nature de la vérité concernant les réalités physiques ; mais cette thèse n'offre aucune nouveauté ; et d'ailleurs, dans le sens qui est donné aux mots *expérimental* et *expérience*, nous rencontrons une nouvelle équivoque. Le mot *expérience* peut désigner tantôt l'observation sans intervention active du savant, tantôt au contraire l'intervention active du savant dans le cours des événements. Ceux des savants qui se sont occupés de déterminer les idées dont ils faisaient eux-mêmes usage ont toujours eu soin de distinguer ces deux significations du mot expérience. Tel est notamment le cas pour des savants comme Claude Bernard et comme Pasteur. Au contraire, chez Peirce ou chez James ces mots sont pris dans le sens le plus indéterminé et sans tenir compte de cette distinction.

Comme la première, cette seconde équivoque retentit

d'ailleurs à travers toute la théorie psychologique de James sur la religion et l'expérience religieuse : là où il traite de l'expérience religieuse il emploie le mot expérience dans ce sens mal défini.

En troisième lieu, le mot *conséquence* désigne aussi les conséquences pour l'activité pratique. Or ce troisième sens est tout à fait différent, non seulement du premier, mais encore du second. Parler des conséquences expérimentales d'une certaine théorie scientifique par exemple ou d'une théorie religieuse comme James le fait aussi dans certains cas, ou bien parler des conséquences pratiques que des affirmations auront pour nous, de la joie intérieure qu'elles nous procureront et de la force plus ou moins grande qu'elles nous donneront dans l'action, ce sont deux significations du mot toutes différentes.

On ne gagne rien, on perd au contraire beaucoup à confondre ces deux acceptions sous le même mot de pragmatisme.

D'ailleurs, lorsqu'on parle de conséquences pour l'activité pratique, on commet encore plusieurs confusions. On entend en effet par là, pêle mêle, les conséquences industrielles et les conséquences sociales ou morales, autrement dit on parle tantôt de notre activité pratique en tant que c'est une action visant à modifier autour de nous la nature matérielle, et tantôt de notre activité pratique en tant que c'est une action exercée sur les autres hommes ou même une action exercée sur notre âme pour la transformer. Or, rien ne nous permet d'affirmer d'avance que ce qui est préférable à l'un des deux points de vue sera aussi préférable à l'autre. On a au contraire soutenu très souvent que les conséquences préférables pratiquement dans l'un de ces deux sens peuvent être pratiquement pires dans l'autre.

Ainsi le terme de *conséquence pratique* est doublement équivoque : là même où nous entendons par « action pratique » non pas une action exercée sur la nature matérielle, mais une action d'ordre spirituel, cette action peut être encore soit sociale, soit morale. On peut dire qu'une certaine manière d'agir ou de croire est utile à la force ou à la durée d'un groupe social, ou qu'elle est utile à l'intensité du sentiment moral chez l'individu. Ces deux significations ne se confondent pas ; c'est ce que montrent les discussions qui ont eu lieu à cet égard. Considérez, par exemple, un des thèmes que l'on rencontre le plus souvent lorsqu'on compare l'apologétique protestante à l'apologétique catholique, thème que l'on retrouve dans une discussion entre le cardinal Newman et les défenseurs de l'Eglise anglicane : les protestants soutiennent souvent que la religion catholique est socialement nuisible, car là où elle a complètement triomphé, elle a entraîné l'affaiblissement ou la ruine des pays dans lesquels elle l'a emporté ; c'est le cas pour l'Espagne et l'Irlande. A quoi Newman répond : l'utilité pratique que peut avoir la religion n'a rien a voir avec la prospérité économique et avec la puissance politique d'un pays ; loin de là, la religion chrétienne ne recommande pas la richesse, elle recommande la pauvreté comme un moyen de perfectionnement moral ; la religion chrétienne ne prétend pas assurer la stabilité politique ou la puissance des pays ; c'est là l'objet d'un calcul d'intérêts bien entendus, qui n'a rien à voir avec la vie religieuse.

Une semblable polémique suffit à établir que, même en ce qui concerne les conséquences psychologiques, il peut y avoir opposition entre les conséquences sociales et les conséquences morales ; les théories qui se placent au point de vue de l'utilité sociale ou de la vitalité d'un groupe social peuvent s'opposer aux théories qui se pla-

cent au point de vue de l'exaltation de la vie morale chez l'individu (1).

Ainsi, dans ce premier sens où le mot de pragmatisme désignerait une orientation de la pensée, *il ne désigne pas une orientation, mais plusieurs orientations différentes, et, sur bien des points, opposées les unes aux autres.* Le rapport de ces orientations diverses les unes avec les autres soulève une série de problèmes, et lorsqu'on prend le mot de pragmatisme dans ce premier sens général, non seulement le pragmatisme ne résout aucun de ces problèmes, mais il ne les pose même pas ; il dissimule inconsciemment l'existence de ces problèmes, qui tous avaient été posés clairement avant la philosophie pragmatiste.

Concluons que l'emploi du mot pragmatisme dans ce sens doit être absolument condamné, car il ne peut contribuer qu'à embrouiller les idées : la tactique des pragmatistes c'est trop souvent la tactique de la seiche qui, pour se défendre contre ses adversaires, jette un flot d'encre et trouble l'eau autour d'elle.

Ces formules troubles du reste indiquent mal ce que James en réalité voulait faire,

Si pour préciser ses intentions nous revenons aux deux systèmes antagonistes qu'il expose au début de son livre sur le *Pragmatisme*, est-il juste de dire que ces deux systèmes répondent à deux types de tempéraments ou de caractères opposés ?

James défend ici une thèse analogue à celle qu'avant lui Nietzsche avait déjà soutenue. Derrière toute philosophie, selon Nietzsche, il y a un philosophe, et ce qui

(1) Le mot *moralisme* a parfois été employé dans son opposition avec *utilitarisme* pour désigner cette opposition d'idées sur laquelle il est arrivé à Renouvier d'insister.

constitue la vérité de la philosophie, c'est le tempérament du philosophe.

Le fait psychologique exact dont est parti James, c'est que des éléments non intellectuels sont intervenus sans cesse jusque dans l'esprit des plus grands philosophes lorsqu'ils ont construit leur système ; est-ce à dire pour cela que l'on puisse classer les tempéraments en deux groupes, classer les systèmes en deux groupes, et montrer qu'il y a une correspondance entre ces systèmes et ces tempéraments ? C'est là une psychologie qui serait singulièrement simpliste et même tout à fait fausse.

Lorsque nous rapprochons le tempérament et les idées de personnalités connues, nous constatons au contraire par une expérience journalière, et nous constatons aussi dans l'histoire des idées, que les idées philosophiques et les croyances religieuses les plus diverses se rencontrent chez des personnes d'un caractère et d'un tempérament assez analogue, et qu'au contraire des idées très analogues se rencontrent chez des personnes de tempérament et de caractère très différents. L'effort pour constituer deux types psychologiques et psycho-physiologiques bien définis l'un et l'autre et pour y faire correspondre deux types opposés de systèmes, paraît condamné à la stérilité pour quiconque se place au point de vue d'une observation historique ou psychologique un peu étendue. Et d'ailleurs, James n'a jamais essayé de justifier cette thèse d'une manière détaillée et par une liste d'exemples concrets et bien étudiés. Il semble, si l'on étudie directement les faits, que les causes sociales aient une beaucoup plus grande importance que les causes psychologiques ou psycho-physiologiques ; il semble que les questions de tradition, d'éducation, de classes, de professions, etc., c'est-à-dire tout un ensemble de causes qui ne sont pas psycho-physiologiques, qui ne répondent pas non

plus à la différence psychologique des caractères proprement dits, contribuent largement chez la plupart des hommes à déterminer la nature et la force des convictions philosophiques ou des croyances religieuses. Et d'autre part, lorsqu'on envisage les initiateurs, c'est-à-dire les grands penseurs qui, d'après James lui-même, ont été les premiers à avoir des idées répandues ensuite autour d'eux par imitation, lorsqu'on cherche la différence qu'il y a entre eux, les points sur lesquels ils s'écartent les uns des autres, sur lesquels ils se sont critiqués les uns les autres, on s'aperçoit que les considérations touchant leurs différences de tempérament ou de caractère n'expliquent presque rien, et que la réflexion individuelle de ces penseurs sur des idées très précises explique incomparablement plus de choses.

Ainsi, la réflexion individuelle des grands philosophes d'une part, les causes sociales d'autre part, paraissent jouer un rôle beaucoup plus grand que les types psychologiques ou psycho-physiologiques auxquels William James a recours. Il semble que James ait voulu généraliser la théorie psychologique qu'il avait cru pouvoir induire de l'étude des faits religieux. Seulement, cette théorie sur les mystiques joyeux et sur les âmes douloureuses qui prennent la religion au tragique s'appuyait sur l'analyse serrée d'un grand nombre de faits. Il n'en est pas de même pour le goût de l'activité et la négation du déterminisme.

Envisageons en effet le dilemme auquel James prétend nous acculer ; il soutient que le pessimisme ou l'optimisme, en tant que l'un ou l'autre s'oppose au méliorisme, conduisent également à l'inertie, le pessimisme en décourageant l'individu, l'optimisme en le persuadant de l'inutilité de ses efforts personnels car le bien se réalisera toujours, que lui-même y travaille ou n'y travaille pas ; seul

le méliorisme moral lié avec un spiritualisme théiste et pluraliste, serait de nature à préserver l'âme contre l'inertie, ou du moins à développer plus puissamment dans l'âme les tendances vers l'action, vers le travail et le goût du risque.

Il y a là une question de fait et d'observation. Est-ce qu'en fait, lorsque nous regardons autour de nous ou lorsque nous interrogeons l'histoire sur les grands hommes d'action, cette affirmation de James est vraie ? En aucune façon. On a souvent montré que la croyance au déterminisme ou à la prédestination, qui est la forme théologique du déterminisme, ne conduit nullement au fatalisme pratique, à l'inaction. On a souvent montré par exemple que la croyance de l'Islam à la prédestination n'a empêché ni le travail pratique ni le goût du risque et de l'aventure chez les musulmans. On a souvent montré aussi que la croyance de Calvin à la prédestination n'a de nulle manière supprimé le goût du risque et de l'action la plus énergique chez les calvinistes. On pourrait citer à ce sujet la devise qu'avait choisie Guillaume le Taciturne : « Point n'est besoin d'espérer pour entreprendre et de réussir pour persévérer ». Il n'y a pas dans l'histoire d'homme d'action qui ait encouru avec plus de décision des risques plus grands que le Taciturne lorsqu'il s'est dressé avec ses quelques provinces et sa petite armée contre la puissance alors colossale de l'Espagne.

On a souvent présenté des objections analogues au spiritualisme éclectique de Victor Cousin, qui prétendait juger les théories philosophiques d'après leurs conséquences pratiques et spécialement religieuses ; et qui s'était appuyé là-dessus pour défendre la thèse de la liberté contre le déterminisme. En somme, l'âme humaine est beaucoup plus compliquée que ne le voudrait James après Cousin ; elle ne se ramène pas, même par à peu près, à une oppo-

sition entre deux ou trois types psychologiques. Elle présente une multitude de tendances intellectuelles, de dispositions sentimentales et pratiques, dont les variations sont, dans une large mesure, indépendantes les unes des autres. Cette théorie de James suppose, par un paradoxe singulier, l'affirmation d'un déterminisme psychologique beaucoup plus étroit et beaucoup plus simple que le jeu complexe d'actions ou de réactions dont nous avons le spectacle dans la vie psychique réelle ; nos croyances, nos sentiments et nos actes ne sont pas liés dans le détail d'une manière aussi rigide qu'il le faudrait pour que les deux ou trois types de James répondissent à des réalités psychologiques.

§ 2

LE SECOND SENS DU MOT

Passons au second sens du mot pragmatisme, celui qui désigne une philosophie précise de la connaissance.

De même que le premier sens du mot pragmatisme nous mettait en présence d'équivoques sur la signification du mot *conséquences*, le second sens nous met en présence d'équivoques sur la signification des mots *valeur*, *satisfaction* ou *expérience*.

1° Selon James, la vérité est une valeur, comme la richesse ou comme la santé sont des valeurs. La vérité comme la richesse, comme la santé, est un certain but vers lequel tend l'âme ; nos connaissances et nos croyances sont englobées dans un courant de phénomènes psychologiques, dirigés vers certains buts, et toutes nos croyances et toutes nos affirmations sont déterminées, non seulement par des raisons d'ordre intellectuel, mais par des décisions volontaires, par la passion et par le sentiment.

Que vaut ce premier groupe d'arguments ? Sans doute il est légitime de dire que la vérité est une valeur, ou que c'est un but, et ce mot de valeur n'a pas d'ailleurs d'autre signification que le vieux mot d'idéal ; quand on dit que la vérité est une valeur ou que la vérité est un idéal, on traduit exactement la même idée, et en substituant le mot de *valeur* au mot *idéal*, on n'éclaircit en rien les problèmes philosophiques, pas plus qu'en substituant le mot de « *subliminal* » au mot d' « *inconscient* ». Mais que la vérité comme le bien, soit une valeur, un idéal, cela ne suffit pas à établir la théorie pragmatiste. Cela n'a même aucun rapport nécessaire avec le pragmatisme, puisqu'aussi bien cette affirmation est au centre de la théorie platonicienne de la connaissance. Celle-ci ne repose-t-elle pas sur l'affirmation que l'harmonie intelligible qui doit exister entre les jugements vrais est un idéal par rapport auquel nous mesurons, pour en apprécier la vérité, tous les jugements donnés à notre conscience empirique ?

Sous cette forme donc, la remarque de James est à la fois banale et indépendante de la théorie pragmatiste de la connaissance.

La vérité, nous dit-il, est une valeur, comme la santé, comme la richesse sont des valeurs. — Mais pour l'observateur des âmes, *n'y a-t-til pas plusieurs valeurs distinctes, mutuellement irréductibles, et dont l'irréductibilité se manifeste par le fait que dans l'expérience psychologique, ces valeurs entrent en conflit les unes avec les autres* ? Et la vérité, en tant qu'elle constitue une valeur pour l'esprit, un but que l'esprit se propose, constitue précisément un but et une valeur qui entrent en opposition chez beaucoup d'hommes avec d'autres buts et avec d'autres valeurs.

Nos croyances, nous dit encore James, et l'affirmation même de la vérité dans notre esprit dépendent toujours

dans une certaine mesure d'actes volontaires ou de la passion. — Mais en premier lieu la volonté, l'amour, la passion dont il s'agit, c'est dans certains cas la volonté de trouver le vrai, la passion du vrai, l'amour du vrai, dans leur opposition avec d'autres désirs et d'autres passions. Comme écrit Dante au XXXe livre de son *Paradis*, au moment où Béatrix le conduit dans l'Empyrée qui se trouve au-dessus du septième ciel : « Lumière intellectuelle pleine d'amour, amour de la vérité plein d'allégresse, allégresse qui surpasse toute douceur ». Mais il n'est pas besoin de monter au-dessus du septième ciel pour rencontrer cet amour de la vérité plein d'allégresse et Dante ne l'y aurait pas cherché s'il ne l'avait déjà trouvé ailleurs : l'observation psychologique suffit pour nous apprendre que la volonté du vrai, le vrai en tant qu'idéal, entrent dans certains esprits en opposition avec d'autres passions et d'autres volontés, qui sont tenues pour nuisibles à la recherche du vrai.

Dire, comme l'a fait Renouvier, ou comme James le fait à sa suite, que l'intervention de la passion dans la certitude est ce qui manifeste la liberté spirituelle, c'est commettre sur le sens du mot *liberté* la confusion que le romantisme commet aussi bien sur le mot *vie* ou sur le mot *personnalité*, confusion que nous avons discernée également dans la théorie bergsonienne de la liberté. C'est confondre la liberté, en tant qu'elle constitue l'affranchissement de l'âme par rapport à tout ce qui exprime son individualité psychophysiologique, avec la liberté dans le sens où elle désigne la prédominance dans l'âme de la passion individuelle et du sentiment individuel, quelle que soit d'ailleurs l'origine et quelle que soit la signification de ce sentiment individuel.

La vie, au sens romantique du mot, la liberté au sens romantique du mot, confondent en elle ces deux idées,

non seulement différentes, mais qui désignent deux directions antagoniques de la vie spirituelle.

Ainsi, l'observation psychologique révèle que les faits sur lesquels s'appuie l'argumentation de James sont mal analysés et même mal décrits ; qu'il existe une opposition entre des directions contraires là où d'après cette analyse il n'y aurait qu'un seul et même fait global, une seule et même direction fondamentale.

Ce qui montre bien qu'il en est ainsi, c'est ce qui se passe historiquement, au cours du progrès vers la vérité : là où l'accord s'établit entre les différents esprits sur la vérité d'un certain groupe de propositions, comment ce progrès est-il obtenu ? James nous dit que c'est surtout par les efforts d'un nombre restreint d'individus qui trouvent des vérités nouvelles, et que ces vérités sont ensuite répandues et transmises traditionnellement. Or quels sont ceux qui trouvent ces vérités nouvelles, quels sont ceux qui vont dans le sens d'une plus grande vérité, si vous voulez traiter l'idée de vérité comme comportant des degrés, du plus et du moins, et un développement dans le temps ? Ceux qui conquièrent une plus grande vérité, ceux qui accroissent la somme de ce qu'on appelle communément vérités, ce sont ceux qui se sont efforcés de faire prédominer en eux cet amour impersonnel du vrai sur la passion personnelle ou sur la tradition. Alors même qu'il serait juste de dire que la vérité étant toujours dans le devenir, il n'y a pas de vérité absolue, alors même qu'il y aurait simplement une évolution d'une moindre vérité vers une vérité plus grande, le problème serait de savoir grâce à quelle disposition psychologique se fait le mouvement de moins de vérité vers plus de vérité, et non pas un recul d'une vérité plus grande vers une vérité moindre. Or ce qu'enseignent à cet égard l'étude historique et l'observation psychologique, c'est que ce mouvement se produit

là où l'âme est disposée à subordonner la passion personnelle à un idéal de vérité impersonnelle. Si donc nous poussons l'analyse un peu plus loin que James ne l'a fait, elle nous dévoile l'équivoque de son argumentation sur la vérité, et cette équivoque, c'est, sous une forme un peu différente, l'équivoque essentielle de la notion romantique de vie ou de la notion romantique de liberté, c'est-à-dire l'équivoque même que nous avons signalée dans la théorie de Bergson sur la liberté.

2° Voici maintenant un second groupe d'arguments invoqués par James. Le sens commun, dit-il, possède au regard de la conscience un certain degré de vérité ; la science aussi est affirmée dans la conscience comme vraie. Pourquoi les croyances fondamentales du sens commun et les croyances fondamentales de la science sont-elles affirmées comme vraies ? C'est par l'effet d'une évolution lente et progressive, évolution qui d'abord a formé le sens commun de l'espèce humaine et qui ensuite, à partir de ce sens commun, le contredisant sur bien des points, a engendré la science moderne et ses postulats fondamentaux. Comment, se demande James, devons-nous choisir entre ces deux groupes de croyances qui, sur certains points semblent antagonistes ? La science moderne ne traite-t-elle pas comme illusoire la perception immédiate que le sens commun a de l'univers physique ? Nous ne sommes pas obligés de choisir, répond notre auteur ; chacune de ces vérités est bonne pour un certain usage ; il y a des plans différents de vérité. Le sens commun est vrai dans un certain plan d'action ou de vie ; la science est vraie dans un autre plan d'action ou de vie. Ou encore, lorsqu'il s'agit de la science et de la religion : la science nous fait pénétrer dans une certaine sphère de réalité ; pourquoi la religion ne nous ferait-elle pas pénétrer dans une autre sphère de réalité ? Nous constatons en principe à l'inté-

rieur de la science que l'on peut appliquer soit le calcul infinitésimal, soit la méthode des quaternions, soit la méthode des imaginaires à divers problèmes sans qu'il y ait de contradiction ; de même, lorsque nous envisageons l'évolution qui a produit la science actuelle, *pourquoi ne pourrions-nous pas dire que l'astronomie de Ptolémée a été vraie pour le Moyen âge, tandis que l'astronomie de Copernic est vraie pour nous aujourd'hui ? C'est là une manière de nous exprimer, ajoute James, qui est parfaitement légitime si on se place au point de vue du pragmatisme.* L'astronomie de Ptolémée a été vraie au Moyen âge et a cessé d'être vraie quand on a connu un plus grand nombre de faits astronomiques et qu'on n'a plus pu établir une cohésion suffisante entre l'astronomie de Ptolémée et les faits nouveaux qu'on a découverts.

Telle est dans ses traits essentiels l'argumentation de James sur le rapport de la vérité scientifique avec la vérité de sens commun et avec la vérité religieuse.

Il conclut à l'existence, successive ou simultanée, de plusieurs groupes indépendants de vérités, valables respectivement pour leur temps ou dans leur sphère.

Mais d'abord, quand James dit : l'astronomie de Ptolémée a été vraie pour le Moyen âge parce qu'elle permettait de grouper les faits qu'on connaissait et l'astronomie de Copernic est vraie aujourd'hui pour la même raison, il ne prend pas le mot de vérité dans le sens que lui donnent les savants. Les savants disent que l'une ou l'autre des deux astronomies est vraie, qu' l faut choisir entre l'une ou l'autre. Nous avons étudié les thèses paradoxales présentées à ce sujet par Poincaré ; mais Poincaré a fini par se réfuter lui-même et par abandonner les formules déconcertantes qu'il avait d'abord données de sa pensée (1).

(1) V. notre discussion critique de Poincaré dans *Un Rom. ut.*, t. I, p. 328

On dit que l'astronomie de Copernic est vraie parce qu'elle permet de grouper l'ensemble des faits que nous connaissons, de les déduire logiquement de quelques principes d'une manière beaucoup plus simple que l'astronomie de Ptolémée ne permettrait de le faire.

En quel sens pourrait-on dire que l'astronomie de Ptolémée est vraie ou a été vraie ? Ce qu'il serait légitime de dire, c'est que tout n'était pas faux dans l'astronomie de Ptolémée. Dans l'astronomie de Ptolémée, il n'y avait pas seulement l'affirmation que le soleil tourne autour de la terre et que les astres décrivent autour de la terre des cercles parfaits ou des figures résultant de la combinaison de cercles parfaits ; mais il y avait encore l'affirmation de certaines connexions entre les mouvements des astres et l'affirmation de ces connexions était sur certains points indépendante de l'hypothèse proprement dite de Ptolémée. C'est parce que ces connexions étaient indépendantes de cette hypothèse qu'elles ont permis déjà aux astronomes de l'antiquité et à ceux du Moyen âge de prévoir des phénomènes astronomiques, des éclipses par exemple. Si toutes ces connexions avaient été fausses dans le système de Ptolémée, on n'aurait rien pu prévoir du tout au moyen de ce système. Or, en fait, on prévoyait incontestablement les positions futures et les occultations futures de certains astres. Ce fait peut s'expliquer non pas en prenant en bloc la théorie de Ptolémée, et en disant : « elle était vraie pour ce temps-là et la théorie de Copernic est vraie pour notre temps », mais en admettant qu'aucune théorie scientifique, pas plus qu'aucune théorie philosophique, ne doit être prise en bloc ; qu'il faut examiner

à 376 et notamment p. 355. Sa philosophie des sciences d'ailleurs ressemble à celle de James à peu près comme un meuble de Boule à un buffet de cuisine.

chacune des propositions dont elle se compose, et rechercher les rapports de dépendance ou d'indépendance logiques que ces propositions soutiennent entre elles. Dans un système d'idées et de jugements (scientifiques et philosophiques), il peut y avoir un grand nombre de propositions fausses, et cependant certaines connexions entre jugements et certains jugements peuvent être vrais et subsister.

On pourrait en dire autant si l'on comparait l'alchimie du Moyen âge et la chimie moderne. Dans l'alchimie du Moyen âge, nombre de propositions sur les propriétés des corps avaient été obtenues par la méthode expérimentale et sont demeurées dans la chimie moderne, mais on n'exprimerait pas correctement ce fait en disant que l'alchimie était vraie pour les gens du Moyen âge et que la chimie de Lavoisier est devenue vraie pour l'humanité à partir de la fin du XVIIIe siècle. On l'exprime en disant que parmi les affirmations des alchimistes, les unes étaient vraies, d'autres étaient fausses et que les affirmations vraies ont pu être conservées dans la chimie moderne, tandis que les affirmations fausses en ont été éliminées.

L'emploi que fait James du mot de vérité est donc contraire à l'emploi que l'on en fait habituellement, soit dans le langage courant, soit dans le langage scientifique : et l'emploi nouveau qu'il en fait, loin de contribuer à établir des corrélations nouvelles et des analogies insoupçonnées, ne peut servir qu'à embrouiller les idées en effaçant des distinctions justifiées.

De même, pour ce qui concerne le rapport entre la représentation de l'univers matériel que se fait le sens commun et celle que se fait la science physique : James reconnaît que sur certains points, il y a opposition, et même incompatibilité entre ces deux représentations. Et il déclare que l'une de ces deux représentations est vraie pour cer-

tains usages, et par suite à certains égards, tandis que l'autre est vraie pour d'autres usages et à d'autres égards. La représentation du sens commun sera vraie par exemple pour notre vie courante, et la représentation de la science sera vraie pour la pratique industrielle.

Ici, de nouveau, nous avons affaire à un emploi abusif du mot « vérité » et à une confusion d'idées. Ou il y a contradiction ou il n'y a pas contradiction entre ces deux représentations ; s'il y a contradiction, il faut ou bien nier le principe de contradiction, ou bien choisir entre l'une ou l'autre, de même qu'entre l'astronomie de Ptolémée ou celle de Copernic, ou il y a contradiction ou il n'y a pas contradiction, et s'il y a contradiction, il faut choisir entre elles. Seulement, *pour le rapport entre le sens commun et la science comme pour le rapport entre l'astronomie du Moyen âge et l'astronomie moderne, il n'est pas nécessaire et il n'est même pas légitime d'envisager les deux groupes de jugements en bloc,* comme le fait James. Ce qu'on appelle le sens commun, c'est tout un ensemble d'affirmations explicites et implicites ; mais toutes ces affirmations sont-elles vraies et toutes les liaisons que le sens commun établit entre ces affirmations sont-elles vraies ? On peut fort bien admettre que certaines de ces affirmations et certaines de ces liaisons sont vraies tandis que d'autres sont fausses. Dès lors, la question ne se pose pas entre deux systèmes d'idées pris en bloc comme le voudrait James, elle exige une analyse plus serrée ; à quelles conclusions une analyse de ce genre pourrait-elle conduire touchant les relations entre le sens commun et la représentation scientifique du monde ? Sur certains points, les croyances du sens commun reviennent à affirmer des connexions entre tel groupe de sensations et tel autre groupe de sensations. Ces connexions prises en elles-mêmes, la science physique et la représentation physique du

monde ne les contredisent aucunement ; elles demeurent parfaitement compatibles avec elles ; bien plus, pour construire ses théories scientifiques, pour établir ses lois avec tel ou tel degré d'approximation et de généralité, le savant s'appuie constamment sur les observations directes qu'il a faites en acceptant les données du sens commun, sur la constatation de certaines connexions dans le temps et dans l'espace, sur les mesures qu'il a opérées au moyen de ses instruments, sur le fait qu'il a vu par exemple le niveau du mercure plus élevé ou plus bas dans un thermomètre que dans un autre.

Sur certaines questions donc, il n'y a pas de contradiction entre les affirmations du sens commun et celles de la science, et c'est même des premières que l'on part ponr justifier les conceptions des sciences de la nature. On fonde les théories de la science sur des observations d'instruments faites en se plaçant au point de vue du sens commun. Est-ce à dire que les affirmations du sens commun soient d'accord à tous égards avec la représentation que la science se fait de l'univers matériel ? Quelles que soient les théories scientifiques auxquelles on s'attache, théories mécanistes ou théories énergétistes, il n'est pas une seule forme des théories scientifiques actuelles qui n'oblige à considérer comme en partie illusoire la représentation que le sens commun se fait de l'univers matériel. Sans entrer dans une discussion détaillée à ce sujet, les illusions de la perspective sont des données du sens commun, la rectification que l'esprit fait par le raisonnement des illusions de la perspective conduit à considérer sur certains points comme erronées les données du sens commun, et qu'est-ce que cette rectification sinon la négation de certaines données de la perception visuelle, au nom d'un système d'idées que nous n'avons jamais vu, que nous ne verrons jamais, qu'en vertu de sa nature même

nous ne pourrons jamais voir, et grâce auquel nous passons des images déformées par la perspective à ce que nous jugeons être la forme réelle des objets dans l'espace ?

Pour définir le rapport entre la science et le sens commun, il ne faut donc pas les opposer l'un à l'autre en bloc et dire que la science et le sens commun sont vrais pour des usages différents, il convient au contraire de décomposer le bloc en des jugements divers, en des liaisons diverses entre jugements ; on aperçoit alors que sur certaines questions, les jugements de la science et ceux du sens commun sont incompatibles et sur ces questions on ne peut pas se dispenser de choisir entre les deux représentations, à moins de rejeter le principe de contradiction. Mais James assure qu'il ne veut pas rejeter le principe de contradiction : James déclare sans doute que ce que nous appelons « vérité », c'est ce qui satisfait le plus complètement le plus grand nombre possible de besoins et de tendances, les besoins et les tendances pratiques en même temps que les besoins et les tendances théoriques ; mais James déclare aussi que parmi les besoins théoriques, il en est qui demandent à être satisfaits à tout prix et que l'un d'eux passe avant tous les autres, c'est le besoin de cohérence entre nos idées ; une fois que nous avons assuré la cohésion de nos idées il peut arriver que nous ayons encore le choix entre plusieurs hypothèses, pour expliquer les faits d'observation et là, la croyance libre peut intervenir.

James présente parfois sa pensée sous cette forme, et il en résulte qu'il flotte entre deux interprétations non seulement distinctes, mais incompatibles de sa propre pensée. L'une de ces deux interprétations reviendrait simplement à dire que nous ne connaissons pas et que nous ne connaîtrons jamais toutes choses, qu'il restera toujours des questions sur lesquelles nous serons obligés de

faire des hypothèses, et que dans ces conditions, nous pourrons choisir une hypothèse plutôt qu'une autre parce qu'elle satisfera davantage nos besoins sentimentaux. C'est là une attitude qui n'est pas nouvelle. L'autre thèse, celle qui consisterait à jeter par dessus bord le principe de contradiction, nous conduirait, si nous en tirions les conséquences, à la théorie de Nietzsche.

Si l'on suit Nietzsche, on dira que la représentation de la science ne l'emporte en vérité ni sur la représentation du sens commun ni sur les représentat ons artistiques de l'univers que nous pouvons projeter devant nous, grâce à la puissance créatrice de notre imagination, afin de satisfaire les exigences de la vie qui s'agite en nous : de telle sorte que la question ne se poserait plus de savoir si le retour éternel est un symbole artistique ou une réalité physique, si le surhomme, lui aussi, n'est qu'un symbole artistique ou s'il sera un jour une réalité sociale ou biologique ; car la distinction même s'effacerait entre un symbole de l'imagination poétique et une vérité d'ordre physique ou social.

Sur ce point, la pensée de James demeure équivoque, elle oscille entre des thèses opposées dont l'une resterait d'accord avec l'opinion la plus répandue sur la relation de la croyance avec la connaissance scientifique, tandis que l'autre nous conduirait au pragmatisme radical de Nietzsche.

3° Les difficultés, les ambigüités, les incohérences de la théorie ne ressortent pas moins nettement si nous étudions en quel sens James soutient que la vérité est faite par les hommes, et que par suite elle n'a qu'une signification humaine, c'est-à-dire là où James essaye de justifier les formules que Schiller a données de sa doctrine.

Sans doute, suivant James, de nos états de conscience particuliers qui se déroulent dans le temps et qui sont

transformés par le travail de l'esprit, il faut distinguer la sensation comme quelque chose de primitif, qui n'est pas créé entièrement par le travail de l'esprit, et c'est elle qui manifeste dans l'esprit la présence et l'action d'une réalité qui lui est extérieure. D'autre part, il faut bien admettre qu'entre nos idées logiques et mathématiques, il y a certaines connexions qui sont éternellement vraies, indépendamment de tout devenir et de toute évolution. Seulement, ces sensations, nous ne les atteignons jamais dans leur pureté, et ces vérités éternelles, nous n'en saisissons jamais que l'expression plus ou moins conventionnelle résultant de l'évolution de la science dans l'histoire.

Cette théorie de James conclut-elle au réalisme du sens commun, entendu à peu près à la façon des Ecossais ? ou bien à un idéalisme empirique analogue à celui de Berkeley et de Mill ? ou encore à l'idéalisme transcendental de Fichte ?

Lorsqu'on relit les textes de James, on s'aperçoit qu'il flotte entre ces diverses interprétations, et qu'il ne peut se décider à opter franchement pour l'une ou pour l'autre d'entre elles. Il veut rester, dit-il, au point de vue du sens commun, il veut montrer que tous les raisonnements qui ont abouti à la métaphysique idéaliste allemande, en nous écartant du sens commun, n'ont fait que nous écarter du réel.

D'autre part ce réalisme du sens commun n'est plus du tout cependant pour James le réalisme de Reid et des Ecossais ; il se transforme bien vite en un idéalisme empirique analogue à celui de Berkeley ou de Mill, dans lequel les objets extérieurs sont constitués par nos sensations elles-mêmes. James déclare formellement qu'il considère l'œuvre de Berkeley touchant l'idée de matière comme définitive, et il admet par suite, comme le fait Berkeley,

que les objets extérieurs sont constitués par nos sensations elles-mêmes et non pas par quelque chose qui serait extérieur ou étranger en un sens quelconque à ces sensations. Il semble, à lire ces textes, que nous soyons en présence d'un idéalisme empirique, dans le sens que lui donne Mill. Il ne s'agit plus de l'acceptation telle quelle des données du sens commun, mais d'une interprétation de ces données conformément à l'une des traditions de la psychologie anglaise.

Mais ce n'est pas encore là la pensée exacte de James. Car il soutient en troisième lieu que nous sommes obligés d'admettre des vérités éternelles qui subsistent indépendamment de toutes les croyances des savants ; il soutient aussi que nous sommes obligés d'admettre au delà de ce que nous pouvons saisir une réalité primitive qui est toujours transformée par l'activité de notre esprit. Ici nous ne sommes plus en présence de la théorie de Berkeley ; dans celle-ci, ce sont nos sensations qui constituent les réalités extérieures elles-mêmes, et la différence entre nos sensations et les réalités extérieures ne pourrait résider que dans la perception qu'un autre esprit, un esprit infini et parfait, l'esprit divin, aurait de l'univers. Au contraire, dans les passages où James expose la théorie de Schiller, la sensation est traitée comme une sorte de limite idéale continuellement fuyante devant l'activité de l'esprit, limite que l'activité de l'esprit ne peut supprimer, qui en demeure toujours distincte et qui cependant n'est jamais quelque chose de donné et de concret en dehors et indépendamment de cette activité. Il en est de même pour les vérités éternelles. Mais cette pensée et les formules par où cette pensée s'exprime, ne sont-ce pas celles de Fichte ?

D'après Fichte, nous n'atteignons jamais que notre conscience, mais dans notre conscience, nous saisissons

un antagonisme sans cesse renouvelé entre des directions contraires, de telle sorte que la réalité, ce serait la limite fuyante, perpétuellement repoussée et perpétuellement renaissante, du travail de l'esprit. Et si nous nous en tenions à cette formule, ce n'est plus au réalisme écossais ni à l'empirisme de Berkeley ou de Mill que nous aurions affaire, mais à un idéalisme transcendental analogue à l'idéalisme de Fichte.

La pensée de James demeure foncièrement équivoque et son humour et la richesse de son imagination verbale lui ont permis de substituer à des idées précises des comparaisons et des plaisanteries. Voici un morceau où on voit bien toute l'incertitude de sa pensée : « Les sensations nous sont imposées... *Elles* ne sont ni vraies, ni fausses ; elles *sont* simplement. C'est seulement ce que nous en disons... qui peut être vrai ou non... Elles ne disent absolument rien sur elles-mêmes. C'est nous qui avons à parler pour elles. Ce mutisme des sensations a conduit des intellectualistes comme T. H. Green et Edward Caird à les rejeter presque en dehors de tout ce qui peut être reconnu par les philosophes, mais les pragmatistes refusent d'aller aussi loin. Une sensation est plutôt comme un client qui a confié son cas à un homme de loi et qui doit écouter passivement dans la cour de justice tout exposé de ses affaires, agréable ou désagréable, que l'homme de loi trouve opportun de donner... Quand nous parlons de réalité « indépendante » de la pensée humaine, il semble donc que ce soit une chose très difficile à trouver... C'est ce qui est absolument muet et évanouissant, la limite purement idéale de nos esprits. Nous pouvons l'entrevoir, mais nous ne la saisissons jamais ; ce que nous saisissons c'en est toujours un substitut qu'une pensée humaine antérieure a cuisiné pour notre consommation... C'est là ce que M. Schiller a dans l'esprit quand il appelle la réalité indé-

pendante une pure ὕλη sans résistance... Telle est la croyance de M. Schiller sur le noyau sensible de la réalité. Nous la « rencontrons » (selon l'expression de M. Bradley), mais nous ne la possédons pas... D'autres pragmatistes peuvent arriver à des croyances plus positives sur le noyau sensible de la réalité. Ils peuvent penser qu'ils l'atteindront dans sa nature indépendante, en pelant ses enveloppes successives fabriquées par l'homme. Ils peuvent faire des théories qui nous disent d'où il vient et toutes sortes de choses sur son compte, et si ces théories « marchent » d'une manière satisfaisante (*work satisfactorily*), elles seront vraies. Les idéalistes transcendantaux disent qu'il n'y a pas de noyau, l'enveloppe tout entière étant à la fois la réalité et la vérité. La scolastique enseigne encore que le noyau est la « matière ». Le professeur Bergson, Heymans, Strong croient au noyau et s'efforcent bravement de le définir. MM. Dewey et Schiller le traitent comme une « limite ». Lequel de tous ces exposés est le plus vrai,... sinon celui qui finalement se montrera le plus satisfaisant ? D'un côté, il y aura la réalité, de l'autre un exposé de celle-ci qu'il sera impossible d'améliorer ou d'altérer. Si l'impossibilité est permanente, la vérité de l'exposé sera absolue... N'étant pas la réalité, mais seulement notre croyance *au sujet* de la réalité, la vérité contiendra des éléments humains, mais ceux-ci *connaîtront* l'élément non-humain... La rivière fait-elle ses rives ou les rives font-elles la rivière ? Un homme marche-t-il avec sa jambe droite ou avec sa jambe gauche essentiellement ? Il peut être juste aussi impossible de séparer les facteurs réels des facteurs humains dans la croissance de notre expérience cognitive » (*Pragmatism*, chap. VII, p. 244-251), Ainsi James, en quelques pages, nous dit tour à tour que le pragmatisme est inconciliable avec l'idéalisme de Green, que le pragmatisme n'est pas inconciliable avec l'idéa-

lisme transcendantal, enfin que le pragmatisme suppose une réalité non-humaine, inséparable des facteurs humains, mais irréductible à eux, comme les rives diffèrent de la rivière et la jambe gauche de la jambe droite.

Toutes ces indécisions de James nous prouvent que la transposition des problèmes philosophiques dans les formules pragmatistes n'en facilite aucunement la discussion et la solution : on a eu beau changer le langage dans lequel on les traduisait, les problèmes restent identiques ; et non seulement ce langage ne présente pas d'avantages, mais il ne permet pas de poser les questions avec la même clarté qu'on pouvait le faire dans un langage qui n'avait rien de pragmatiste. Que l'on définisse la réalité par ce qui s'impose à notre connaissance ou à notre action, il faut toujours que l'on se prononce sur le rapport de l'esprit et du réel, et sur le rapport, dans l'esprit lui-même, entre un élément sensible et un élément rationnel ou idéal.

Entre les influences diverses qu'il a subies, James hésite, sans se résoudre à choisir entre elles et sans parvenir à les coordonner.

4° Il en est de même pour l'emploi du mot et de l'idée d'*expérience*.

Quand James parle d'expérience, ce mot désigne-t-il ce qui est actuellement donné à notre observation psychologique ou bien l'expérience physique ? Si l'on confond les deux sens du mot, on retombe dans la physique aristotélicienne ou la physique scolastique. Leur caractéristique c'était de croire que la réalité physique nous était donnée directement par l'expérience psychologique. La physique moderne et plus généralement la science moderne concluent au contraire que l'expérience psychologique directe a besoin d'être rectifiée, d'être interprétée

intellectuellement, et qu'elle peut être dans une certaine mesure illusoire.

Ainsi, l'emploi de ce mot vague d'*expérience* ne saurait que rétablir la confusion entre le point de vue de la science et celui du sens commun, confusion dont la science physique moderne a travaillé à nous débarrasser. Et lors même qu'il s'agit de l'expérience psychologique proprement dite, l'expérience psychologique, comme nous l'avons dit antérieurement de l'intuition psychologique, peut être prise en deux sens différents l'un de l'autre. Ce qu'on appelle expérience psychologique, est-ce l'observation de l'état actuel de notre conscience pris tel quel avec l'ensemble de ses caractères ? On a alors ce que les Ecossais appelaient l'intuition du sens commun, l'expérience psychologique immédiate, et au nom de cette expérience psychologique immédiate, les Ecossais entendaient réfuter la théorie de Hume et celle de Berkeley, où ils voyaient des perversions intellectuelles qui nous écartaient à la fois du sens commun et de la vérité.

Ou bien on n'appellera pas expérience les données actuelles de notre esprit ; on soutiendra que ces données actuelles résultent d'un travail antérieur, ou qu'elles sont en partie les copies d'états antérieurs ; ce que nous appellerons expérience, ce seront certains de ces états antérieurs. Alors, expliquer les phénomènes psychologiques, ce sera rattacher ceux des états psychologiques actuels que l'on appellera souvenirs, images ou idées à certains de nos états psychologiques antérieurs, que l'on appellera « expérience » proprement dite.

Ce sens du mot « expérience » nous ramène à la psychologie de Berkeley, de Hume, de Stuart Mill. Il nous éloigne fort de la psychologie de l'Ecole écossaise. Dans ce sens, il y aurait certaines expériences primitives où il se produirait un contact immédiat, une pénétration in-

time de l'esprit et du donné ; dans certains de ses états l'esprit serait directement le donné, il serait identique à la réalité elle-même, puis, à travers tout le développement de la vie psychologique, il se produirait des copies, des répétitions affaiblies de ces états primitifs, copies que l'on appellera par exemple idées — c'est le sens que Hume donne au mot —, idées qui s'associeront ou se fondront ou se transformeront les unes les autres.

Mais dans lequel des deux sens James prend-il le mot d' « expérience » psychologique ?

James flotte entre les deux sens ; il prend le mot tantôt dans le sens écossais, tantôt dans le sens de Stuart Mill, et la confusion qu'il établit entre ces deux sens, comme la confusion qu'il établit entre le sens psychologique et le sens physique du mot expérience, est analogue elle aussi, sous une forme d'ailleurs moins subtile, à la confusion signalée par nous dans la théorie de Bergson.

J'ai montré que Bergson a eu recours à la méthode d'analyse de l'empirisme utilitaire pour justifier des conclusions analogues à celles d'un romantique comme Jacobi, conclusions qui, sur des questions essentielles, celle de la liberté par exemple, sont voisines de celles des psychologues écossais (1). Parmi les données multiples et même opposées de la conscience actuelle, Bergson en choisit une partie qu'il considère et qu'il considère seules comme le résultat d'une « intuition », parce qu'elles seraient présentes et seules présentes, d'après lui, dans les formes primitives ou spontanées et, par suite, « profondes » de la conscience ; et il soutient que les propriétés opposées sont des illusions, résultats d'une déformation utilitaire de la conscience intuitive, seule identique à l'être même. En réalité, le procédé de Bergson consiste à

(1) Voir *Un Romantisme utilitaire*, t. II, p. 209 à 216.

éliminer par abstraction certains caractères de la conscience actuelle au nom d'un raisonnement qui prétend (comme ceux de Hume ou de Mill), expliquer l'état actuel de la conscience en partant d'un état antérieur ou primitif (par exemple le temps homogène en partant d'une durée qualitative). Et j'ai fait voir que les caractères retenus par Bergson en vertu de ce raisonnement comme étant l'objet propre et exclusif de l' « intuition » (c'est-à-dire les caractères « romantiques » de la conscience), constituent non seulement des abstractions, mais des abstractions illégitimes, car il faut pour les isoler séparer ce qui est, en réalité, inséparable et ce qui n'a de signification pour l'esprit que dans et par son rapport mutuel (l'homogène et l'hétérogène, le successif et le simultané, etc.) (1). Il en est à cet égard des soi-disant « données immédiates » de Bergson à peu près comme de l' « état de nature » prétendu de Rousseau.

James ne combine pas d'une façon aussi subtile l'idée que se font les empiristes de la réalité psychologique avec l'idée que s'en font les Ecossais. Il se borne à juxtaposer des thèses d'origine écossaise avec d'autres qui sont d'origine empiriste. Mais l'incompatibilité entre les deux conceptions diverses de l'expérience psychologique auxquelles il fait appel tour à tour ressort chez lui d'autant plus manifestement. Au lieu de chercher à hiérarchiser les diverses méthodes dont peut user la psychologie (observation du présent, explication par le passé, explication par les conditions externes et physiologiques, réflexion sur les conditions internes et permanentes de l'activité de la pensée qui dominent la connaissance du présent comme le passage du passé au présent et du présent à l'avenir, etc.), James les emploie pêle-mêle ;

(1) *L. c.*, t. II, p. 163 à 250.

au lieu de chercher à coordonner (comme Renouvier l'avait au moins tenté) les conditions et les propriétés opposées que suppose l'activité de l'âme, il les affirme pêle-mêle. Héritier de toutes les formes entre lesquelles a oscillé pendant deux siècles la psychologie de langue anglaise, héritier non seulement de l'école empiriste et de l'école écossaise, mais des « idées de réflexion » de Locke et de la psycho-physiologie évolutionniste de Spencer, William James demeure incertain au milieu de richesses qu'il n'a pas su ordonner et évaluer exactement. Il n'a su que mêler ensemble, avec un entrain séduisant, mais décevant, et une agitation intellectuelle parfois heureuse, mais sans direction ferme, les doctrines de ses prédécesseurs. Et c'est pourquoi, si dans sa psychologie il lui est souvent arrivé d'être ou largement compréhensif ou ingénieusement suggestif, son pragmatisme en revanche, bien loin de permettre de renouveler les problèmes, n'a d'autre résultat que d'embrouiller les questions posées avant lui, et représente non pas un progrès, mais un recul sur les théories antérieures de la connaissance.

CHAPITRE VI

EXAMEN CRITIQUE DU PRAGMATISME RELIGIEUX DE JAMES

Quelle est la valeur du pragmatisme religieux de James? Les mêmes équivoques qui vicient chez lui la conception du pragmatisme en général ne vicient-elles pas également l'application qu'il fait de sa thèse pragmatiste à la philosophie de la religion, et sa philosophie de la religion comme son pragmatisme en général ne consiste-t-elle pas à confondre diverses thèses d'apologétique religieuse déjà soutenues les unes et les autres avant lui par des penseurs qui les distinguaient clairement, si bien que sa théorie, dans son contenu positif, ne présenterait d'autre nouveauté que celle de la confusion et de l'équivoque ?

1° L'apologétique de James est doublement équivoque : d'abord par le sens dans lequel elle prend l'idée de pragmatisme, ensuite par le sens dans lequel elle prend l'idée de religion ou celle de foi. Le pragmatisme désigne dans certains cas pour James ce qu'on peut appeler un *expérimentalisme*, c'est-à-dire une idée indépendante de toute considération morale ; et le pragmatisme désigne également pour lui ce qu'on peut appeler un *moralisme*.

D'autre part, le mot de religion, au sens où on l'emploie dans les principales langues européennes, n'est pas moins équivoque que le mot de pragmatisme dans le sens où

l'emploie James ; en particulier, au cours du XIXe siècle, et principalement sous l'influence de l'idéalisme romantique, le mot de religion a servi à certains penseurs à désigner la tendance de l'âme vers l'idéal et le sentiment de l'amour, indépendamment des croyances définies avec lesquelles ces dispositions sont liées. Pour d'autres, le mot de religion sert à désigner la connaissance directe que l'âme prendrait de certaines réalités spirituelles, surnaturelles et surhumaines. Ce sont là deux des sens (entre d'autres au reste) du mot religion. Les idées qui définissent ces deux sens du mot religion répondent-elles à des groupes de faits ou à des ensembles de dispositions sentimentales qui soient nécessairement liés les uns avec les autres ? C'est évidemment ce qu'il faudrait commencer par établir pour pouvoir prendre le mot de religion indifféremment dans l'un et dans l'autre sens.

Dans l'un de ces deux sens, on dira comme font certaines églises protestantes — que ce qui constitue la religion, c'est essentiellement le développement de l'amour dans l'âme individuelle et que tout le reste est accessoire par rapport à ce développement d'un amour agissant par où les âmes sont transformées en leur fond même.

Dans l'autre sens, on dira que chez certains des mystiques ou des saints, nous rencontrons des faits psychologiques anormaux comparables, à certains égards, aux faits que nous fait connaître l'étude de la télépathie, du spiritisme ou de la suggestion hypnotique. On ajoutera que, si nous raisonnons par voie de probabilités à partir des faits, il semble être, sinon prouvé, du moins possible qu'il existe certaines réalités spirituelles avec lesquelles le commun des hommes n'entre pas en contact, mais avec lesquelles certaines âmes, en de certains moments, entrent en contact. Ce don de vision mystique, comme la faculté de vision télépathique, existerait à l'état de fait exceptionnel.

Dès lors, pour vérifier si certaines probabilités, quelque faibles qu'elles puissent être, nous portent à admettre l'existence de ces faits anormaux, on aura recours aux procédés communs soit du raisonnement psychologique, soit des sciences d'observation ; en d'autres termes, on se placera sur le terrain du probabilisme scientifique, et l'existence ou la non-existence de ces faits n'aura aucun rapport avec le développement d'une disposition morale dans l'âme.

Il y a là deux sens bien distincts du mot religion. Le second sens est à peu près celui dans lequel Myers prend le mot. Or, *James passe sans cesse de ce qu'on peut appeler le sens évangélique ou moral à ce qu'on peut appeler le sens expérimental*, le sens de Myers.

La distinction entre ces deux sens a été énoncée avec une parfaite netteté par Newman et je le citerai d'autant plus volontiers qu'un grand nombre de modernistes catholiques le réclament comme leur précurseur.

« Les protestants, écrit-il, considèrent que la foi et l'amour sont inséparables ; là où est la foi, là, pensent-ils, sont l'amour et l'obéissance ; et en proportion de la force et du degré de la première, sont la force et le degré des dernières... Les catholiques, d'un autre côté, tiennent que la foi et l'amour, la foi et l'obéissance, la foi et les œuvres, sont tout simplement séparables, et ordinairement séparées, en fait ; que la foi n'implique pas l'amour, l'obéissance ou les œuvres ; que la foi la plus ferme, une foi à déplacer des montagnes, peut exister sans amour — j'entends une foi réelle, aussi réellement foi dans le sens strict du mot que la foi d'un martyr ou d'un docteur. En d'autres termes, quand les catholiques parlent de foi, il s'agit pour eux d'un don que le protestantisme n'imagine même pas. La foi est une vue spirituelle de l'invisible ; et comme en fait, le protestantisme ne donne pas cette vue, ne voit pas

l'invisible, n'a pas l'expérience de cette habitude, de cet acte de l'esprit — et comme d'autre part, il conserve le mot « foi », il est obligé de trouver pour lui quelque autre sens ; et son idée ordinaire, la plus ordinaire peut-être, c'est que la foi est substantiellement la même chose que l'obéissance ; ou, tout au moins, que c'est l'impulsion, le motif de l'obéissance, ou la ferveur et la chaleur de cœur qui accompagne les bonnes œuvres. En un mot, la foi est l'espérance, ou c'est l'amour, ou c'est un mélange des deux. Les protestants définissent ou déterminent la foi non par sa nature ou essence, mais par ses effets. Quand elle réussit à produire de bonnes œuvres, ils l'appellent foi réelle ; quand elle n'y réussit pas, ils l'appellent fausse imitation de la foi — comme si nous disions qu'une maison est une maison quand elle est habitée, mais qu'une maison à louer n'est pas une maison. Si nous parlions ainsi, il serait clair que nous confondons entre des maisons et des foyers... Et pareillement, quand les protestants maintiennent que la foi n'est pas réellement foi si elle n'est féconde, soit qu'ils aient tort, soit qu'ils aient raison de parler ainsi, de toute façon il est clair que l'idée de la foi comme d'une habitude en elle-même, comme d'une réalité substantielle, est simplement, par la nature du cas, étrangère à leurs esprits, et c'est là le point particulier sur lequel j'insiste en ce moment ». (Newman, *Difficulties of Anglicans*, p. 269-271).

Ce passage marque bien la distinction des deux sens du mot foi et du mot religion, que confond souvent le langage courant et que James en particulier confond continuellement dans ses études sur la nature de l'expérience religieuse.

En outre, les deux ensembles de faits et les deux groupes d'idées que nous venons déjà de distinguer et dont la réunion constitue la religion pour James au sens propre du mot, ne sont encore qu'une partie des faits et

des idées qu'on désigne d'habitude par le mot de religion. Il serait facile de citer des phrases dans lesquelles on emploie le mot de religion pour désigner quelque chose qui ne rentre ni dans l'un ni dans l'autre des deux sens que nous venons de déterminer, et James en particulier, ne se borne pas à définir par ces deux idées le mot de religion. Chacun est libre, en prenant un mot dans le langage courant, d'en restreindre ou d'en élargir le sens, pourvu qu'il indique ce qu'il entend par là et pourvu qu'il précise que le problème traité par lui ne comprend qu'une partie des problèmes rattachés d'habitude à ce mot. Mais James ne se borne pas à restreindre d'une certaine façon le sens du mot religion, il ajoute encore à sa définition une série d'affirmations sur des points de fait ; il soutient qu'à l'origine de tous les autres phénomènes désignés aussi sous le nom de religion, on retrouve la religion dans le sens où il l'entend, c'est-à-dire cette disposition intérieure de l'âme par laquelle l'âme a une perception directe, une vision d'une réalité spirituelle surhumaine, vision qui engendre en elle la paix et l'amour.

D'après lui les institutions, c'est-à-dire le côté social des religions, en particulier leur côté rituel, et les dogmes, c'est-à-dire le côté intellectuel des religions, sont postérieurs dans l'âme à ce sentiment, à cette impression directe d'une réalité spirituelle surhumaine pour laquelle James réserve le mot de religion.

C'est là tout autre chose qu'une simple définition, c'est une affirmation sur un point de fait, et il faudrait essayer d'établir au moins la vraisemblance de cette affirmation de fait afin de justifier l'emploi du terme religion pour désigner uniquement une partie des faits que l'on désigne d'habitude par ce mot. Or, la justification de cette double affirmation sur le caractère postérieur et dérivé des phénomènes intellectuels et des phénomènes sociaux,

James ne l'a jamais tentée. Dans sa conception se trouve donc impliqué tout un ensemble d'affirmations qu'il n'essaye pas de démontrer. Historiquement et pour l'observateur des faits, le rapport entre ces trois termes d'ailleurs semble un rapport d'action et de réaction beaucoup plus complexe que celui que James a défini en prétendant que l'initiative vient toujours du sentiment lié avec cette vision spirituelle immédiate de l'invisible et que tout le reste est postérieur par rapport à lui.

James commet donc une double confusion : d'abord entre les sens du mot pragmatisme, ensuite entre les deux sens principaux qu'il attribue au mot religion. Et cette double confusion se manifeste dans les conclusions où semble aboutir son livre sur l'*Expérience religieuse* : *Tous les credos individuels seraient vrais.* En effet les credos individuels les plus divers, ceux qui rentrent dans une des religions existantes, ou bien ceux que n'importe qui se forge pour lui-même, indépendamment des religions existantes, peuvent aider les individus qui y croient à satisfaire leurs besoins vitaux les plus profonds et représentent pour eux une coordination « satisfaisante » de leurs idées, de leurs croyances. Or, il n'y a pas une seule attitude morale qui ne soit légitime, pourvu que l'on rencontre en elle la caractéristique du sentiment religieux, le rapport immédiat de l'âme avec le divin par la vision et par l'amour.

Si nous prenons à la lettre cette théorie, comme James ne conteste pas que ces credos comportent des croyances incompatibles les unes avec les autres, on se trouve obligé d'abandonner le principe de contradiction, et d'admettre que des thèses incompatibles les unes avec les autres sont vraies. Pourtant, James a fait remarquer lui-même, en parlant de l'idée de vérité, que la vérité représente la satisfaction la plus complète possible de nos

divers besoins, et en particulier de ce besoin intellectuel impérieux entre tous, qui, exigeant la cohérence logique, interdit d'accepter à la fois des propositions mutuellement exclusives.

Dira-t-on donc : ce que James a voulu soutenir, c'est qu'au point de vue moral, des individus peuvent professer des credos différents et avoir également une valeur, c'est qu'on n'a pas le droit de condamner moralement les uns ou les autres simplement à cause de la différence de leur attitude, car il y a vis-à-vis de l'existence des attitudes diverses et qui sont également légitimes ?

Si l'on prend la thèse de James dans ce sens, on peut admettre — et nous avons admis en examinant la philosophie de Nietzsche — que c'est l'un des sens dans lesquels le pragmatisme est sans doute acceptable. On peut accorder que des attitudes morales très diverses ont toutes une valeur et possèdent même toutes une certaine rationalité au point de vue moral ; on doit même reconnaître que là où il s'agit du jugement moral, il est impossible d'arriver à établir un système rationnel unique de jugements en dehors duquel toute autre manière d'agir devrait être considérée comme immorale. Dans le domaine de la raison pratique et du jugement pratique, on doit dire que des attitudes logiquement inconciliables les unes avec les autres sont également justifiables moralement. En d'autres termes, il y a bien une vérité théorique, mais il n'y a pas de vérité pratique ou morale, si l'on entend par là un système de propositions non contradictoires les unes avec les autres et seul satisfaisant pour l'esprit (1).

Mais James flotte entre les deux interprétations que l'on peut donner de sa pensée, l'une qui paraît légitime

(1) V. *Un Romantisme Utilitaire*, tome I, fin de la partie I, p. 167-193.

et l'autre qui ne l'est pas, et ce qui caractérise son pragmatisme, c'est justement de flotter entre ces deux interprétations, c'est de donner au terme de vérité un sens équivoque, c'est d'entendre par là aussi bien ce qui a une valeur au point de vue pratique que ce qui satisfait les besoins de connaissance de notre esprit, et en particulier, le premier de ces besoins, le plus impérieux de tous, le besoin de non-contradiction entre nos différents jugements.

Si l'on prend sa thèse dans le premier sens, il est impossible de ne pas aboutir à la théorie de Nietzsche ; si l'on admet que tous les credos individuels sont vrais, alors même qu'il sont incompatibles les uns avec les autres, on arrivera à supprimer entièrement la distinction commune entre la vérité et l'erreur et à dire : on peut bien employer par voie de convention le mot de vérité pour désigner la croyance la plus répandue, mais il n'y a pas au fond de distinction entre la vérité et l'erreur. Et réciproquement, si l'on n'accepte pas cette forme nietzschéenne et radicale de la thèse pragmatiste, il est impossible de ne pas abandonner la formule de James, c'est-à-dire de ne pas abandonner la signification indéterminée qu'il donne au mot vérité en désignant par là aussi bien ce qui satisfait un besoin purement moral que ce qui satisfait le besoin de cohérence intellectuelle.

On voit donc avec une netteté toute particulière dans cette thèse de James le caractère ambigu de sa théorie pragmatiste appliquée à la religion (1).

Et si l'on se refuse à adhérer à la théorie de Nietzsche, qui abolirait la vérité, on s'exprimera plus clairement

(1) La même critique s'applique à Wells, romancier de mérite et de métier, mais philosophe d'occasion et de seconde main, lorsque, dans *First and last Things*, il proclame, se mettant impétueusement à la remorque du pragmatisme de James, que toutes les religions sont vraies.

en ne disant pas que tous les credos sont admissibles, mais en disant d'une part : « il y a des attitudes distinctes ou même opposées à l'égard de la vie, conduisant à des conflits entre les hommes, et qui pourtant sont moralement légitimes les unes et les autres », et en disant d'autre part : « il y a des croyances illusoires et qui cependant sont de nature à consoler ou à fortifier bien des âmes. »

2° Considérons maintenant les assertions de James sur le caractère exceptionnellement satisfaisant de la foi religieuse pour les besoins humains.

Elle nous fournirait d'un côté des satisfactions d'ordre moral ou d'ordre pratique, et elle pourrait d'un autre côté satisfaire notre intelligence, car rien n'empêche de donner à l'idée religieuse une signification qui ne soit ni contradictoire en elle-même ni incompatible avec les faits de l'expérience scientifique et de l'expérience psychologique .

Le problème, pour qui défend avec James la théorie pragmatiste, c'est de chercher quelles relations il y a entre ces deux espèces de satisfaction et si, quand on parle de la satisfaction morale ou pratique, on vise par les mots religion, croyance religieuse, foi religieuse, le même groupe de réalités psychologiques ou le même groupe d'idées que l'on vise quand on parle d'une satisfaction intellectuelle.

Or, n'arrive-t-il pas à James de passer d'une signification à l'autre du mot religion quand il parle tantôt de la satisfaction morale et pratique, tantôt de la satisfaction intellectuelle que la foi religieuse peut donner à l'esprit ? Voyons tour à tour en quoi consistent pour lui l'une et l'autre de ces satisfactions.

Je n'ai pas à discuter en détail la question de savoir jusqu'à point James a établi qu'au point de vue moral

ou pratique, la foi religieuse définie comme il le fait est plus satisfaisante que l'absence de foi religieuse. Mais il faut du moins signaler le caractère singulièrement incomplet de ses analyses.

James a analysé le cas d'un certain nombre de saints et de mystiques, afin de démontrer que, soit en ce qui concerne la moralité individuelle, soit en ce qui concerne l'utilité sociale, les tendances qui sont liées dans leur âme avec la sainteté ou avec le mysticisme, c'est-à-dire avec la foi religieuse, sont des tendances favorables à la vie.

On pourrait d'abord se demander si dans cette analyse même, James ne confond pas deux groupes de faits nettement distincts les uns des autres, s'il ne confond pas le cas où ce sentiment d'amour dans l'âme individuelle et où la paix qui en résulte sont liés avec la croyance à une divinité personnelle, et le cas où ils sont liés simplement avec la présence dans l'âme de ce qu'on a appelé au cours du XIXe siècle le divin et de ce que déjà Platon, dans l'antiquité, appelait de ce nom impersonnel.

On pourrait observer que les phénomènes décrits par James dans l'état de mysticisme et les transformations morales liées avec le mysticisme existent d'après lui dans les grandes religions de l'Extrême-Orient comme le bouddhisme qui dénie toute valeur religieuse à l'idée d'un Dieu personnel, aussi bien que dans les religions européennes comme le christianisme, dominé par la notion d'un Dieu personnel et providentiel.

Ainsi le sens personnaliste que James donne à la religion n'est pas justifié par l'analyse des phénomènes moraux qui se rattachent d'après lui à la foi religieuse.

Mais il y a plus : à côté des faits moralement favorables dont James nous parle, il y a également des faits dont il ne traite que par allusion, qui dans l'histoire

n'ont pas joué un moins grand rôle, et qui sont moralement défavorables.

Dans l'histoire des religions européennes en particulier, l'intensité même de la foi religieuse a développé très souvent non pas des sentiments d'amour, mais des sentiments de haine vis-à-vis d'un grand nombre d'individus, et ces sentiments de haine étaient liés directement avec la foi religieuse elle-même, car ils tenaient à ce que ces individus étaient considérés comme des infidèles ou comme des hérétiques. Les formes proprement européennes de la foi religieuse, d'ailleurs, paraissent avoir été liées avec des sentiments de haine beaucoup plus intenses et des persécutions beaucoup plus cruelles que les formes de la foi religieuse propres à l'Extrême-Orient.

C'est surtout le cas pour le catholicisme. Mais certaines formes du protestantisme et spécialement du calvinisme ont également contribué à développer dans l'âme des sentiments d'intolérance et même une malveillance haineuse, qui est allée parfois jusqu'à la persécution et qui prend plus souvent, comme chez les anciens Pharisiens, la forme d'un orgueil rigide, prompt à calomnier le caractère et les motifs d'autrui. L'exemple de l'Islam, religion intolérante et persécutrice par excellence, partout où elle a eu la force de l'être, ne s'ajoute-t-il pas aux précédents pour montrer que ce n'est pas seulement à certaines institutions ecclésiastiques, comme le suggère James, mais à la foi monothéiste elle-même, c'est-à-dire à la forme historiquement la plus importante du personnalisme religieux, qu'il faut rattacher, dans des climats variés et chez des races diverses, l'expansion de cet esprit de fanatisme et d'intolérance haineuse ou malveillante ?

Dans le cas du christianisme, il convient, en outre, de remarquer que cet esprit n'est absent ni de ses défen-

seurs les plus illustres ni même de ses fondateurs. « Si tu as bien haï, tu as aimé », écrit saint Augustin, dans une de ces phrases où le rhéteur africain concentre les philtres de sa passion, conconction de ses amours et de ses haines, qui semble préparée au chaudron de Médée. Chez saint Paul, le sentiment de son indignité et ses explosions d'amour ne s'accompagnent-ils pas de transports d'orgueil et de haine, orgueil de l'élu qu'a choisi, haine des réprouvés qu'a condamnés la volonté arbitraire d'une personnalité toute-puissante ?

L'Evangile même, tel qu'il nous est parvenu, n'est pas rempli uniquement de sentiments d'amour, il contient également des paroles de haine, et ce sont précisément ces paroles de haine qui ont été invoquées à travers les âges par un grand nombre d'orthodoxes, soit de catholiques, soit de protestants, pour légitimer leurs sentiments haineux vis-à-vis de ceux qui ne partageaient pas leur foi religieuse.

3° Pour ce qui regarde la satisfaction intellectuelle que la foi religieuse peut donner à l'esprit, James s'appuie sur l'analyse de faits psychologiques anormaux et sur leur explication au moyen de l'inconscient. Les faits auxquels il se réfère sont les phénomènes de suggestion hypnotique, les phénomènes de télépathie et ceux que l'on constate chez les mystiques. Il s'inspire ici de Myers ; le point de vue auquel il se place est uniquement celui de l'investigation scientifique.

James dit à la suite de Myers qu'il faut envisager la totalité de l'expérience, que les faits de mysticisme religieux font partie de la totalité de l'expérience. Ces faits ne sont-ils que des illusions ou bien ces faits correspondent-ils à une réalité ? C'est ce qu'il faut examiner, et c'est pourquoi il étudie d'autres groupes de faits également anormaux et exceptionnels comme les faits de télépa-

thie. Si l'enquête prouve que ces faits sont réels, il paraîtra possible, en vertu d'un raisonnement de probabilité analogue à celui des sciences de la nature, que les faits affirmés par les mystiques ne soient pas des illusions.

James ne cherche pas à aller plus loin ; il s'agit simplement pour lui d'établir une possibilité, d'établir que la croyance peut légitimement s'appliquer à l'existence de ces faits ; en s'appuyant sur l'existence de ces faits, on pourra proposer des hypothèses et on procèdera ici encore, suivant James, d'une manière analogue à celle du savant qui propose une hypothèse pour expliquer un certain groupe d'expériences. L'hypothèse que James propose et qui lui semble être l'une au moins des hypothèses par lesquelles on peut expliquer ces faits, c'est qu'il y a un esprit surhumain, mais fini, correspondant au Dieu du théisme, qui entre en relation avec notre conscience, qui fait partie de notre inconscient et de l'inconscient des âmes les plus diverses et dont l'action transforme à certains moments et chez certains individus la conscience individuelle.

Voilà l'hypothèse particulière que James considère, non pas sans doute comme la seule qui puisse expliquer ces faits, mais comme une hypothèse possible, à laquelle rien ne nous interdit de croire et à laquelle on est amené à croire parce que cette hypothèse satisfait d'autre part certains de nos besoins vitaux.

Cette hypothèse, ajoute James, n'est pas en contradiction avec la science, car la science repose sur l'expérience et cette hypothèse est l'interprétation de certaines expériences, de même que les sciences de la nature sont l'interprétation d'un autre groupe d'expériences. Il n'y a donc pas de contradiction entre la croyance religieuse ainsi entendue et les hypothèses fondamentales ou les

croyances fondamentales qui servent de base à la recherche dans les sciences de la nature.

Que vaut cette argumentation de James ?

D'abord, les faits anormaux dont nous parle James et qu'il compare aux faits d'expérience religieuse sont-ils réels ? Il s'appuie principalement, à la suite de Myers, sur les phénomènes de télépathie. Mais ce qu'on peut en dire de mieux, c'est qu'on n'a pas démontré la non existence des phénomènes de télépathie ; il ne semble pas non plus, si l'on recourt à un raisonnement de probabilité analogue à celui auquel on a recours soit dans les sciences historiques, soit dans les sciences de la nature, que l'existence des phénomènes de télépathie ait été démontrée ni même qu'elle présente une vraisemblance supérieure à leur non-existence.

La démonstration à cet égard présente de très grandes difficultés parce qu'elle exige la réunion de raisonnements analogues à ceux de l'historien dans la critique des témoignages et de raisonnements analogues à ceux du physicien dans la critique du résultat d'une expérience. Or, ce sont là deux formes de raisonnement assez différentes l'une de l'autre ; un don naturel, l'enseignement, la pratique développent dans certains esprits l'habitude de la critique historique, de la critique des témoignages, dans d'autres esprits l'habitude de la critique expérimentale ; mais il est assez rare que ces deux dons naturels existent au même degré chez le même individu et qu'ils aient été développés au même degré ou même à un degré suffisant par la pratique. Et lorsqu'on envisage les faits sur lesquels ont porté les études de Myers et ceux qui ont été réunis depuis, en grande partie à son instigation, on s'aperçoit qu'en règle générale ceux qui prétendent en tirer des conclusions relativement à l'existence probable des faits de télépathie manquent tantôt aux règles de la critique des témoi-

gnages, tantôt aux règles de la critique expérimentale. Or, il faudrait satisfaire à la fois à ces deux groupes de conditions pour que les inférences que l'on tire ici aient une valeur scientifique.

Il en est de même pour les faits d'action à distance, analogues aux faits de vision à distance. Les tentatives que l'on a faites pour en établir la réalité pèchent soit par manque de critique expérimentale, soit par manque de critique historique ; dans les rares cas où l'on a essayé de réunir l'une et l'autre de ces deux conditions, on n'a obtenu aucun résultat probant, et c'est seulement quand l'une ou l'autre des conditions manquait que l'on a obtenu des résultats en apparence convaincants, soit que l'on eût accepté des témoignages peu dignes de foi, soit que l'on ne se fût pas mis dans les conditions d'une expérience scientifique, où l'on élimine soigneusement les risques d'erreur.

Considérez par exemple les observations faites sur Eusapia Paladino. Lorsqu'on a mis Eusapia Paladino en présence de prestigiditateurs de métier, ou elle n'a pu obtenir aucun résultat, ou bien lorsqu'elle a obtenu un résultat, elle a été convaincue de fraude par les prestidigitateurs. Il est manifeste par là que toutes les fois que le sujet n'a pas eu affaire à un prestidigitateur de métier, les résultats que l'on a obtenus n'avaient pas de valeur scientifique.

Considérez en second lieu les raisonnements par lesquels on a défendu la réalité de certains faits d'action à distance. On a dit que si ces faits ne peuvent se produire que dans l'obscurité, c'est là une loi de la nature analogue à celle en vertu de laquelle on ne peut développer une plaque photographique que dans l'obscurité. Mais comme des fraudes ont été constatées à maintes reprises et que l'obscurité les favorisait, c'est assuré-

ment une hypothèse plus vraisemblable d'admettre que les sujets d'expérience réclament l'obscurité pour faciliter leurs fraudes.

Sans prolonger davantage cette discussion, on est en droit de dire que ces faits anormaux ne sont pas impossibles, car on ne peut pas démontrer l'impossibilité d'un fait. Mais d'un autre côté, les nombreuses enquêtes auxquelles on a procédé n'ont pas révélé un seul fait, qui rentre dans l'une ou l'autre de ces trois catégories : télépathie, action à distance ou spiritisme, et qui doive être unanimement tenu pour incontestable. Etant donné l'étendue de l'enquête et le vif désir des enquêteurs d'aboutir à une conclusion positive, ce résultat négatif rend extrêmement invraisemblable l'existence de phénomènes de ce genre. Inversement la croyance de beaucoup de personnes à leur réalité s'explique facilement suivant les cas par le goût de l'extraordinaire, l'intérêt des fraudeurs, la crainte de la mort, l'espoir de rentrer en rapport avec les êtres chers que l'on a perdus, joints à la fréquence de la crédulité, à la rareté de l'esprit critique et à des coïncidences dont le nombre et la nature ne dépassent pas ce dont peuvent rendre compte les lois du hasard. Et si cette croyance est spécialement répandue en Angleterre et aux Etats-Unis, c'est apparemment parce que, dans ces pays principalement protestants, aux sectes nombreuses, la foi au merveilleux n'est pas canalisée et réglementée comme ailleurs, par une Eglise des enseignements de laquelle il fait partie intégrante.

Dans ce domaine, rien n'est donc prouvé ni même probable. Mais alors même qu'il y aurait ici quelque chose de prouvé ou de probable, y aurait-il une liaison quelconque entre le pragmatisme entendu comme un probabilisme expérimental et le pragmatisme entendu comme un mo-

ralisme ? Il n'y en aurait assurément aucune. Que des phénomènes de télépathie, d'action à distance ou même de spiritisme proprement dits soient vérifiés, ce sont là des faits qui par eux-mêmes n'ont absolument rien à voir avec la conscience religieuse, du moins si nous entendons par conscience religieuse le développement de l'amour dans l'âme ou la tendance de l'âme vers un idéal supérieur de communion avec les autres âmes. Ce serait *un groupe de phénomènes qui ne serait par lui-même ni plus religieux ni plus moral que la perception visuelle ordinaire ou l'action musculaire commune.* Dans la mesure où l'on identifie la tendance religieuse avec la tendance morale, ce seraient des phénomènes qui n'auraient rien de plus ou de moins religieux qu'une multitude d'autres phénomènes naturels.

Ainsi, le groupe de faits sur lequel James essaye de s'appuyer, s'il a un rapport avec la religion dans le second sens, le sens expérimental du mot, n'a en revanche aucun rapport avec le sens moral de ce mot ; c'est passer illégitimement de l'un de ces sens à l'autre que de prétendre, comme le fait James, tirer argument de ce genre de faits pour la foi religieuse, et c'est justement cette équivoque qui est essentielle au pragmatisme de James.

4e Voyons maintenant l'hypothèse au moyen de laquelle James tente d'interpréter ces faits. Cette hypothèse, c'est qu'il y a un esprit fini, individuel, surhumain, qu'il appelle Dieu, qui agit dans notre inconscient et à travers notre inconscient sur notre conscience pour la transformer ; la sainteté, les états mystiques, traduiraient précisément l'action de cet esprit surhumain, mais fini et individuel.

Cette affirmation d'un Dieu fini et individuel, James note lui-même que c'est un retour à des formes de croyance qui existent chez les sauvages, qui ont existé dans l'antiquité classique ou chez les Juifs, et il ajoute

que ce Dieu diffère à bien des égards du Dieu de la théologie chrétienne. Le Dieu de la théologie chrétienne n'est nullement conçu comme un être fini et individuel ; il est conçu comme étant à la fois personnalité, infinitude et perfection.

Ce sont ces caractères d'infinitude et de perfection que James élimine. Pourquoi les élimine-t-il ? A cause du problème du mal et à cause des nécessités de l'action.

En présence d'un Dieu infini, d'une volonté toute-puissante, notre liberté sera anéantie et la tendance à l'action disparaîtra en nous. Le Dieu infini des théologiens paraît donc pragmatiquement plutôt nuisible qu'utile.

D'autre part, si nous envisageons l'existence du mal dans l'univers, un Dieu à la fois infini et parfait, c'est-à-dire un Dieu tout puissant, parfaitement sage et parfaitement aimant, ne pourrait ni avoir créé le mal, étant donné l'amour parfait dont il est animé, ni avoir laissé créer le mal par des êtres distincts de lui, étant donnée sa toute puissance.

Il faut donc renoncer soit à la puissance infinie, soit à la perfection morale de la divinité. Il faut choisir.

Or, parmi les attributs de Dieu, il y en a comme l'infini de puissance qui n'ont pas de valeur pragmatique ; il en est d'autres comme la moralité parfaite qui possèdent une valeur pragmatique, parce qu'ils fournissent un point d'appui à la moralité humaine. Si donc on est obligé par les exigences de la cohérence intellectuelle et pour expliquer l'existence du mal dans l'Univers sans affirmer à la fois des thèses incompatibles, de sacrifier l'un des deux groupes d'attributs de la divinité, c'est l'infinité qu'on devra sacrifier, ce n'est pas la moralité divine. Dès lors, on sera amené à admettre que la divinité est un esprit moral, mais individuel et fini et qui, tout en étant surhumain, ressemble par ce caractère individuel et fini aux

personnalités humaines. Ce Dieu individuel et fini et qui, bien que supérieur à l'homme, ressemble à l'homme, c'est le dieu de l'anthropomorphisme, et James le déclare de la façon la plus nette. Mais ce Dieu est le seul qui puisse apaiser, consoler et fortifier l'âme humaine, car que peut faire à l'âme un être infini et tout puissant comme est le Dieux de Spinoza ? Cet être infini et tout puissant ne peut posséder selon James aucune vertu consolatrice et fortifiante. Si, suivant la formule spinoziste, la volonté divine ressemble aussi peu à la volonté humaine que le Chien, signe céleste, ressemble au chien, animal aboyant, la volonté humaine ne pourra avoir aucun rapport d'ordre moral ou sentimental avec la volonté divine.

James conclut donc comme l'avait fait avant lui Voltaire quand il écrivait : « Mieux vaut un Dieu fini qu'un Dieu méchant. »

Voilà les raisons, raisons pragmatiques d'une part, raisons de cohérence intellectuelle d'autre part, en vertu desquelles James trouve préférable l'affirmation d'un Dieu fini à l'affirmation du Dieu de la théologie chrétienne et à l'affirmation du Dieu ou du divin de l'idéalisme hégélien.

Ce Dieu fini, d'après James, c'est le Dieu de l'Evangile, le Dieu d'Abraham et de Jacob, et c'est à lui que la foi religieuse a affaire. Ce n'est pas à l'infini que la foi religieuse a affaire, c'est à un être surhumain, mais fini.

On peut d'abord se demander si ce Dieu, cet être surhumain, mais fini, est aussi satisfaisant que le croit James pour les besoins moraux de l'humanité. Les divinités des peuples de l'antiquité classique, la divinité des Juifs, sont des esprits individuels qui, moralement, sont souvent très imparfaits, qui sont souillés par quelques-unes des passions les plus basses de l'humanité. De plus ce Dieu devient un instrument pour satisfaire l'en-

semble de nos fins humaines, et il en est ainsi en règle générale d'après l'observation psychologique et historique là où on l'imagine comme analogue à un homme. Dans tous les pays et dans tous les temps où l'on a conçu Dieu sur ce type anthropomorphique, on l'a conçu comme participant aux diverses passions humaines, c'est-à-dire comme pouvant participer aux passions supérieures de l'humanité, justice ou amour, mais comme participant également à ses passions inférieures et comme servant en outre à satisfaire les passions et les besoins inférieurs de l'humanité.

James note aussi la survivance de cet anthropomorphisme à travers le christianisme dans le culte des saints, dans le culte de la Vierge, dans les formes multiples de fétichisme qu'on rencontre si fréquemment chez les peuples catholiques ; et à ces faits on pourrait en ajouter d'autres non moins nombreux empruntés à l'étude de l'Asie et qui nous montreraient une déformation de l'idéal bouddhique, par exemple, aussi grossière que les déformations les plus grossières qu'a pu subir l'idéal épuré et moralisé du christianisme chez les peuples européens.

Voudra-t-on, citant ce groupe de faits, dire : ce sont des dieux conçus sur ce type qui, à travers les âges et dans des pays très divers, satisfont le plus l'humanité ? Mais la difficulté, au point de vue moral, sera la même que pour le dieu d'Abraham ou de Jacob, pour le Dieu égoïste et féroce de la tribu juive primitive ou pour les Dieux souvent libidineux, brutaux, tyranniques, menteurs, de la Grèce et de Rome. Ce qu'on demande aux saints ou à la Vierge, ce qu'on demande à Bouddha, dans les formes populaires et dégénérées du bouddhisme qui ne manquent pas en Asie, c'est la satisfaction des passions humaines, des désirs humains les plus égoïstes et souvent les plus immoraux.

Ainsi, l'expérience psychologique, ici encore, n'est pas favorable à l'induction que James prétend en tirer. Il y a plus : ce que nous montre l'observation psychologique, c'est que la notion de Dieu a été épurée moralement dans la mesure même où elle a été de plus en plus éloignée de l'humanité, dans la mesure même où l'on s'est écarté du Dieu anthropomorphique, soit lorsque nous envisageons l'évolution religieuse qui a mené du judaïsme au christianisme, soit lorsque nous envisageons l'évolution religieuse qui a mené des formes premières des religions helléniques à leurs formes dernières, soit lorsque nous envisageons l'évolution religieuse de l'Egypte depuis les premières dynasties jusqu'à l'idéal moral, à certains égards sublime, que nous révèle le *Livre des morts*, 15 siècles déjà avant l'ère chrétienne. Les conclusions de la psychologie, appuyée sur l'histoire, sont directement contraires à l'induction psychologique de James ; c'est, en général dans la mesure où l'homme a déshumanisé son idéal divin qu'il l'a moralisé, par l'élimination des passions humaines inférieures.

En second lieu, ce Dieu fini de James suffit-il pour les effets sentimentaux et pratiques que James en attend ?

James considérant l'expérience religieuse des saints et des mystiques, conclut : le caractère du sentiment religieux chez eux, c'est la paix et la confiance, et par suite le bonheur à travers les épreuves et les souffrances de la vie, et cette paix, cette confiance, cette joie qui est au-dessus de toutes les douleurs et de toutes les épreuves, résulte directement chez eux du sentiment de leur communion avec la divinité.

Néanmoins si l'on croit en une divinité finie, en une divinité qui n'est pas toute puissante, comme celle de James, on pourra avoir confiance en elle comme on a confiance dans un ami meilleur et plus puissant que nous,

mais rien n'empêchera que ce Dieu ne puisse être vaincu comme nous ; notre confiance en ce Dieu ne suffira donc nullement à nous garantir que l'idéal pour lequel nous combattons sera toujours triomphant.

Ce qui détermine dans l'âme du mystique et du saint ce sentiment de paix, de sécurité, de joie supérieure à toute souffrance dont nous parle James, c'est la pensée que quelles que puissent être notre faiblesse, nos souffrances individuelles, les douleurs de notre organisme, notre idéal au moins est assuré de l'emporter, nos aspirations morales ne seront pas trompées. James lui-même déclare qu'il ne tient pas spécialement à l'immortalité individuelle, la seule chose à laquelle il tient moralement, c'est que l'idéal pour lequel il a travaillé soit assuré de l'emporter ; sa foi dans une divinité lui sert à garantir sa foi dans le triomphe de cet idéal.

Or cette confiance sans réserve, de laquelle vient la joie intérieure, est justement liée chez les saints et les mystiques à la croyance en la toute-puissance et en la perfection morale du Dieu avec lequel ils croient communier : c'est parce qu'ils s'imaginent communier avec un Dieu parfait et infini que leur âme est remplie d'une assurance joyeuse dans le triomphe de l'idéal moral ; mais s'il n'existe qu'un Dieu fini, et qui n'est pas tout puissant, l'âme ne pourra plus avoir cette sécurité dans le triomphe de son idéal moral et l'inquiétude qui habitera en elle ne sera pas seulement l'inquiétude qui naît du sentiment de l'impuissance où nous sommes de réaliser nos fins égoïstes, elle naîtra de l'incertitude même de l'âme sur le triomphe de ses aspirations les plus élevées. Ceci est manifeste chez James, quand il nous déclare que le théisme pluraliste implique pour l'âme un risque réel. Il rejette, nous dit-il, le Dieu infini et parfait des théologiens parce que, si ce Dieu existait, il n'y aurait pas de risque réel pour l'âme ; le bien

serait assuré de triompher, et si le bien est assuré de triompher, à quoi bon travailler pour son triomphe ?

Ainsi, ce qui donne sa valeur au sentiment religieux, c'est le risque réel qui est impliqué dans notre foi religieuse, risque qui est lié avec le caractère libre de la croyance ; il y a là chez James quelque chose d'analogue à ce sentiment du risque dont Guyau fait un des caractères essentiels du sentiment religieux, dégagé de la croyance à tout Dieu personnel comme à toute sanction certaine, sentiment religieux consistant uniquement dans la communion de l'âme avec un idéal qui serait en elle et qui vivrait et agirait à travers elle.

Comment ne pas voir que les deux sentiments, le sentiment d'un risque réel et la confiance absolue dans le triomphe du bien, supposent des assertions incompatibles ? Il faut choisir : — ou on a dans son Dieu une confiance absolue, et alors on ne doute pas de l'issue de la lutte ; — ou il y a un risque réel, mais nous ne sommes pas sûrs alors que le bien triomphera, que notre Dieu ne sera pas vaincu : et c'est là le sentiment que nous trouvons dans la foi religieuse des peuples qui ont cru à un Dieu individuel analogue à l'homme, dans la foi religieuse des Juifs anciens ou des Grecs. Les Grecs croyaient que leur Dieu pouvait être vainqueur ou vaincu comme eux-mêmes ; les Juifs ont cru longtemps que, comme ses fidèles, leur Jéhovah pouvait être vaincu ou vainqueur ; car ils croyaient à un risque réel dans la lutte.

Ainsi, l'état psychologique que James essaye ici de définir, et qui serait la condition même de sa théorie pragmatiste, est en somme inconsistant ; il s'explique parce que l'on rencontre à la fois chez lui une survivance de certaines formes du christianisme et de la confiance absolue que la croyance à un Dieu parfait et tout-puis-

sant donnait aux saints et aux mystiques, et d'autre part certains des états d'âme qui se sont développés là où cette croyance au triomphe nécessaire du bien a disparu.

Il voudrait concilier l'optimisme confiant d'Emerson et le pessimisme âprement combatif de Carlyle, l'admirateur des vieux berserkers ; il lui faut un monde où l'on se sente chez soi et qui donne une impression d' « intimité » ; et pourtant il écrit aussi qu'il lui faut « le ballottement de la vague, le souffle du nord. »

Ajoutez que si nous avons une confiance absolue dans la puissance divine pour faire triompher notre idéal moral, toutes les difficultés relatives à l'existence du mal dans l'univers reparaissent.

James a conçu son dieu fini, personnel, qui est analogue aux dieux des religions pré-chrétiennes, en essayant de lui attribuer un des caractères du dieu chrétien : la perfection morale. Il a tenté de faire une sorte d'amalgame du dieu parfait avec le dieu anthropomorphique. Non seulement cet amalgame semble être aussi bien psychologiquement que logiquement incohérent, mais si nous admettons que la croyance en ce Dieu peut nous inspirer une confiance religieuse absolue, c'est que nous attribnons à ce Dieu le pouvoir de vaincre le mal. Dès lors, si ce Dieu peut vaincre le mal dans l'avenir, pourquoi n'a-t-il pas usé plus tôt de ce pouvoir ? Pourquoi ce Dieu est-il capable de faire triompher le bien dans l'avenir, mais non pas dans le présent, et pourquoi n'a-t-il pas été capable de le faire triompher dans le passé ? Cette conception soulève de graves difficultés intellectuelles, et au point de vue sentimental elle semble incapable de susciter des sentiments analogues à ceux qu'a suscités la foi en une communion avec un être infini et parfait.

D'autre part on ne peut nier que la confiance et la joie

dont nous parle James ont été suscitées dans l'âme, historiquement, pendant des siècles, par la croyance à la communion de l'âme avec le divin et non pas avec un Dieu personnel.

Lorsque nous envisageons les formes supérieures des grandes religions de l'Extrême-Orient, nous y trouvons des phénomènes analogues au mysticisme chrétien et à la sainteté chrétienne, la paix, la joie, l'exaltation de l'amour ; cet amour, sur certains points, peut être moins étendu parce qu'il attache moins d'importance à la souffrance du pécheur, mais il est à d'autres égards plus large encore parce qu'il attache plus d'importance à la souffrance de tout être vivant, animal ou homme, tandis que le christianisme ne s'intéresse qu'à la souffrance humaine et non pas à la souffrance animale ; et cette différence ne se manifeste pas seulement dans les croyances des chrétiens, elle se traduit aussi dans leurs actes et dans leur manière de vivre.

Si donc nous consultons les leçons de l'expérience religieuse, les données de l'observation psychologique et historique, nous ne voyons pas que la connexion établie par James entre la personnalité de Dieu et ce sentiment d'amour confiant et total, réponde en fait à l'expérience psychologique et à l'expérience historique.

5° La croyance religieuse définie par James est-elle compatible avec la science ? Peut-on dire que le raisonnement de James soit satisfaisant ? Ce raisonnement revient à dire que notre science s'appuie sur l'expérience, que l'expérience religieuse est une partie de l'expérience totale, et que les hypothèses par lesquelles on interprète l'expérience religieuse sont légitimes comme les hypothèses ou les probabilités au moyen desquelles on interprète l'expérience commune, l'expérience physique.

Toute cette argumentation repose sur l'équivoque que

j'ai déjà signalée au sujet du pragmatisme de James en général, l'équivoque relative au mot *expérience*.

Laissant de côté la différence entre science d'observation et science expérimentale, que veut-on dire quand on oppose science d'expérience et science de raisonnement ? On qualifie d'expérience physique les faits donnés au savant dans la perception commune. Il entreprend d'expliquer ces faits d'une manière qui ne soit pas contradictoire avec elle-même et qui soit aussi simple que possible. Les faits représentent donc ici ce qui est distinct de la cohésion logique proprement dite ; ils représentent ce que l'esprit doit s'efforcer de relier logiquement. Mais expliquer les faits, pour le savant, sera-ce en légitimer la réalité ? En aucune manière. J'ai déjà fait remarquer à propos de l'astronomie que les faits donnés à l'astronome, les expériences directes de l'astronome, sont considérés par lui en vertu même de la science astronomique comme des apparences illusoires. Le savant tente d'expliquer tous les faits de la manière la plus simple possible, mais peu lui importe qu'il les explique comme des illusions ou comme des réalités. Le savant se propose de constituer un système de jugements logiquement cohérent, aussi simple logiquement que possible et dans lequel les faits de la perception commune entreront soit à titre d'illusion, soit à titre de réalité.

Ainsi, le fait du savant, le fait dont il part et où il revient, duquel il ne peut pas ne point partir, auquel il ne peut pas ne point revenir dans ses explications, ce fait peut fort bien être expliqué par lui à titre d'illusion.

Un postulat analogue sert de base à la plupart des explications de la physique moderne.

Le savant, en physique, part des faits, tels qu'ils lui sont donnés par le sens commun ; en lisant sur son thermomètre, il constate qu'une graduation est plus haute

qu'une autre graduation et de combien. Mais expliquer les faits de la perception commune qui lui sont donnés, ce ne sera pas les considérer comme des réalités. L'explication scientifique peut arriver à établir que le fait dont elle est partie est une illusion et à l'expliquer en tant qu'illusion.

C'est la même attitude que prend vis-à-vis du sens commun en général, et non plus seulement vis-à-vis de telle ou telle donnée particulière du sens commun, une philosophie idéaliste.

Vis-à-vis du sens commun, vis-à-vis de la connaissance commune, le philosophe n'a qu'une obligation : c'est de l'expliquer, soit qu'il l'explique comme illusion, soit qu'il l'explique comme réalité. Il aura rempli sa tâche quand il sera arrivé à l'expliquer, alors même qu'il l'expliquerait en tant qu'illusion.

Cette conception, qui est au fond de tout idéalisme rationnel, c'est celle dont la science astronomique d'une part, la physique mécaniste d'autre part sont des applications particulières ; c'est le postulat philosophique qui les rend possibles.

Voilà donc ce que signifie pour le savant l'opposition entre l'expérience et le simple raisonnement, la simple cohésion intellectuelle.

Prenons maintenant le mot d'*expérience* dans son sens psychologique. James entend par là le fait psychologique tel qu'il nous est actuellement donné, tel qu'il apparaît actuellement à celui chez lequel il se produit. En ce sens, le ciel visible est une expérience psychologique ; en ce sens également, l'univers matériel de la perception commune est une expérience psychologique. Au point de vue de la perception psychologique, en tant que telle, ce qui est actuellement donné à l'observation, c'est ce qui constitue l'expérience. Dès lors, quand il s'agit d'expliquer le fait psychologique en tant que fait psychologique, on ne peut

considérer l'expérience que comme identique à la réalité. La réalité même du fait psychologique serait constituée par ce qu'il est pour notre conscience. Il n'y a pas ici de différence entre la réalité et l'apparence ; l'apparence et la réalité s'identifient si l'on se place au point de vue du phénomène psychologique actuel et immédiat.

Mais le mot d'expérience psychologique peut être pris lui-même en deux significations distinctes ; on peut entendre par là ou bien l'impression actuelle et immédiate ou bien la connaissance d'une réalité distincte de cette impression et qui produirait cette impression dans notre conscience.

Lorsque James nous dit : nous constatons certains faits dans notre conscience, et pour les expliquer nous faisons certaines hypothèses sur l'existence d'un esprit fini qui à travers notre inconscient agit sur notre conscience, James distingue l'impression psychologique immédiate et actuelle en tant que telle et l'explication qu'il donne de cette impression psychologique. James se place donc non pas au point de vue du sentiment psychologique immédiat, mais au point de vue d'une explication analogue en son principe à celle de l'astronome ou du physicien.

James admet que notre impression immédiate peut nous tromper, et n'être qu'illusion, qu'il s'agit pour nous d'expliquer le contenu de notre conscience au moyen d'une hypothèse sur ce qui est au delà de notre conscience. Son Dieu fini est quelque chose qui est au delà de chacune des consciences individuelles et au moyen duquel il essaye d'expliquer la donnée immédiate, l'impression de la conscience individuelle telle qu'on la trouve chez les saints et chez les mystiques.

James flotte tout compte fait entre ces deux sens du terme *expérience psychologique*, et son argumentation repose sur la confusion entre les deux sens du mot. En un

sens, l'expérience psychologique garantit immédiatement sa propre réalité, et c'est là ce qui différencie l'expérience psychologique de l'expérience physique. En un autre sens, l'expérience psychologique est analogue à l'expérience physique ; c'est un fait qu'il s'agit pour nous d'expliquer, et d'expliquer soit à titre de réalité, soit à titre d'illusion : James admet, comme une explication au moins possible, une interprétation des faits de la conscience mystique et de la sainteté dans laquelle le contenu de la conscience mystique sera envisagé comme une illusion, de même que l'astronomie envisage comme une illusion le ciel apparent.

Ici encore, il faut bien choisir entre ces deux manières d'entendre l'expérience ; on ne peut pas passer continuellement de l'une à l'autre, et ce qui fait toute la valeur du raisonnement de James, c'est le passage de l'une à l'autre.

Si l'on admet que nous nous trouvons en présence d'une hypothèse analogue aux hypothèses scientifiques et qui peut être traitée comme les hypothèses scientifiques, toutes les difficultés que je signalais précédemment contre l'hypothèse d'un Dieu fini, se dresseront contre nous, et il nous faudra considérer l'hypothèse de James comme hautement invraisemblable ; il nous faudra considérer au contraire l'hypothèse du caractère impersonnel du divin comme une interprétation plus vraisemblable et plus satisfaisante intellectuellement des faits de conscience auxquels James fait allusion. Il nous faudra considérer cette hypothèse non seulement comme plus satisfaisante pour notre intelligence, mais aussi comme plus satisfaisante moralement parlant, puisque la croissance de cette hypothèse dans l'esprit nous apparaît comme liée psychologiquement et historiquement avec la croissance et le développement des dispositions morales qui pour James justifient la foi religieuse.

6° Enfin, pour nous faire adopter son hypothèse ex-

plicative particulière, James prétend nous obliger à choisir entre les deux termes d'un dilemme : ou bien, dit-il, on admettra que l'univers est plein d'âmes individuelles qui peuvent pénétrer la nôtre et que Dieu est une âme individuelle et finie supérieure à notre âme et qui agit sur elle, ou bien on aboutira à un fatalisme pratique qui empêchera l'action, qui entravera le travail en vue du mieux, qui abolira en nous le sentiment du risque d'où vient la beauté morale et la valeur de notre effort.

A cette affirmation audacieuse, il suffit de répondre que ce dilemme n'en est pas un, qu'à côté des deux hypothèses différentes que nous propose James, il existe nombre d'autres hypothèses philosophiquement possibles, et que l'une de ces hypothèses, c'est précisément l'idéalisme rationnel tel qu'il a été soutenu par quelques-uns des plus grands philosophes. Pour ne rappeler que le nom de son représentant le plus illustre. cet idéalisme rationnel chez un Platon n'aboutit nullement au fatalisme théorique et pratique et il constitue par là une troisième alternative que James n'a pas envisagée.

Loin d'aboutir au fatalisme, cette philosophie fonde sur l'existence même de la raison la possibilité de nous transformer et de transformer le monde autour de nous.

Il n'est pas nécessaire, pour considérer comme réel le devenir, il n'est pas davantage nécessaire pour considérer comme réelle la liberté de l'homme, il n'est pas nécessaire enfin pour affirmer la multiplicité réelle des personnes de supposer comme James l'existence de personnalités finies et surhumaines qui interviendraient dans notre vie en pénétrant dans notre âme, ni d'imaginer, comme Renouvier, que toute la réalité de l'univers consiste en des personnes, ou comme Fechner, que le monde se compose d'âmes et de vies en quelque sorte

concentriques. L'idée d'un « univers-bloc » est peut-être moins la traduction de la science expérimentale des modernes qu'un héritage de l'ancienne astrologie, pour laquelle les mouvements des astres et les actions des hommes formaient un ensemble unique où tout était également prédéterminé. Mais ce n'est pas une raison pour opposer à cette idée comme seule alternative un retour à l'animisme des primitifs, plus ou moins modifié par le romantisme.

En traitant toute matière comme à demi spirituelle, cet animisme, qui procède du désir et de l'imagination, traite en même temps les âmes comme à demi matérielles, et les assimile à des corps qui passent d'un espace dans un autre ; c'est ce qu'on voit jusque dans les théories des Egyptiens sur le « double », ou dans celles des Hindous et des théosophes sur la métempsychose et sur le « corps astral », théories dérivées de la magie des sauvages. Cette représentation d'une âme à demi matérielle, qui s'applique à l'âme divine elle-même, s'unit naturellement dans l'esprit avec la notion d'une force vitale, intermédiaire entre l'âme et le corps, participant des propriétés de l'un et de l'autre ; aussi l'animisme des peuples sauvages et des religions primitives est-il habituellement mêlé, en proportions diverses, d'un vitalisme confus, plus ou moins généralisé, et ce mélange d'animisme et de vitalisme se retrouve-t-il d'ordinaire dans l'art et dans la pensée romantiques, avec leur retour au « primitif », au « spontané », à l' « immédiat ». Mais la philosophie de James, qui oscille entre la psycho-physiologie et le spiritisme, fait bien ressortir l'ambigüité de ces mixtures d'idées. D'une part, comme l'animisme primitif, un spiritualisme universel tend involontairement à se confondre avec un matérialisme universel, car si on voit de l'âme et de la vie en toute chose on est con-

duit, pour expliquer l'expérience, à faire correspondre intégralement les rapports internes des activités spirituelles à des rapports matériels, c'est-à-dire à matérialiser l'âme ; et c'est ce dont témoignait à son insu, sous le voile de ses formules abstraites, la monadologie même de Leibniz, en établissant entre les monades une relation fonctionnelle, calquée sur celle que soutiennent entre elles des variations physiques ou géométriques. Et, d'autre part, une psychologie « vitaliste », niant la primauté de la raison et renversant ainsi l'ordre des valeurs spirituelles, se condamne à interpréter l'âme par celles de ses propriétés qui ressemblent le plus aux propriétés de l'organisme, spontanéité irréfléchie ou adaptation utilitaire.

Pour un idéalisme rationnel qui s'inspire dans son esprit de l'idéalisme platonicien, le divin est un idéal, qui n'est jamais pleinement réalisable précisément parce que rien de sensible ne peut le contenir totalement en soi ; le mouvement même de l'âme qui dans la connaissance constitue le progrès scientifique et dans l'action le progrès moral, c'est justement le mouvement vers cet idéal qu'on peut appeler la raison ou la liberté, et la vie morale de l'homme est déterminée par le choix qu'il fait entre le mouvement dans la direction de cet idéal ou le mouvement dans la direction contraire. Si cet idéal n'est pas pleinement réalisable, car il ne peut être fini ou achevé, il est réalisable partiellement, car chaque mouvement qu'on fait dans sa direction contribue à en réaliser quelque chose dans l'âme et, par là, à la libérer dans quelque mesure. Quel que soit le trouble que l'influence du romantisme et que des préjugés nationaux aient introduit dans leur pensée, et quelles que soient les divergences qui les séparent, ce qu'un Fichte appelait la raison ou l'idéal, et ce qu'un Hegel appelait l'idée,

c'est à peu près ce qu'un Platon, dans l'antiquité, appelait l'idée du bien. Et l'opposition fondamentale que nous retrouvons dans l'idéalisme fichtéen ou hégélien est analogue à l'opposition fondamentale qui se rencontrait déjà dans l'idéalisme platonicien.

L'alternative entre les deux termes de laquelle le choix est inévitable apparaît dans un idéalisme rationnel comme étrangère à la notion de personnalité divine. L'impersonnalité de l'idéal est un de ses traits essentiels. L'efficacité sentimentale d'un idéalisme impersonnel nous est démontrée d'ailleurs par les conceptions, analogues à certains égards, que nous rencontrons chez beaucoup de croyants des religions de l'Extrême-Orient. Il faut ajouter que rien n'empêche de prendre pour modèles concrets des vies humaines, vies réelles ou légendaires, qui, pour n'être pas l'incarnation d'un Dieu, n'en ont pas moins été particulièrement ennoblies par leur effort vers un idéal spirituel ; vies dont l'image peut guider, apaiser, exalter ou fortifier et dont on peut dire qu'elles ont été plus spécialement des manifestations du divin dans l'humanité.

Nous conclurons donc que le soi-disant dilemme de James n'est ni un dilemme intellectuel ni un dilemme pratique ; ni en ce qui concerne la conduite, ni en ce qui concerne le raisonnement nous ne sommes réduits à opter entre les deux termes auxquels il voudrait limiter notre choix.

En somme, il y a dans le travail philosophique comme dans tout travail intellectuel, deux espèces de confusion. Il y a une confusion féconde, la confusion d'une pensée qui se cherche encore, qui n'est pas arrivée à se donner une forme suffisamment claire, mais qui est sur la voie d'une plus grande clarté ; cette confusion est inséparable de tout progrès philosophique comme plus

généralement de tout progrès intellectuel, et lorsque nous étudions les plus grands représentants de la philosophie idéaliste, la pensée même de leur maître à tous, de Platon, demeure encore confuse sur certains points, elle ne s'est pas encore trouvée complètement, un effort plus grand peut être fait dans le même sens que lui pour préciser, pour éclaircir davantage les idées qu'il a essayé de définir. Bien plus confuse reste encore la pensée de Hegel. Mais si la confusion que nous discernons dans une philosophie comme celle de Hegel est une confusion d'esprit féconde, grosse d'idées claires, inaperçues avant lui, il y a une autre confusion qui est une confusion stérile : c'est celle qui consiste à emmêler de nouveau des idées dont l'écheveau avait déjà été débrouillé antérieurement ; et c'est ce second genre de confusion qui caractérise le pragmatisme de James.

James, dans un des articles qu'il a écrits pour défendre le pragmatisme, a dit que l'esprit de Kant lui apparaissait comme l'un des magasins de bric-à-brac les plus étranges et les plus compliqués qui soient.

Un kantien grincheux, s'il voulait lui rendre la monnaie de sa pièce, pourrait écrire avec moins d'injustice que le pragmatisme de James lui apparaît comme un bazar rempli d'articles d'imitation en camelote.

Ne parlons par comme ce Kantien, mais disons du moins que dans la pensée de James, on retrouve ce caractère « colonial » que la civilisation américaine présente encore à maints égards par sa façon de mettre en œuvre, tantôt avec un entrain cordial, tantôt avec une confiance brutale, des inventions et des idées généralement empruntées à l'Europe. A l'humour de James opposons celui d'un Irlandais de Londres, Bernard Shaw ; il écrit d'un jeune Américain qui figure dans une de ses comédies : « La culture d'Hector n'est autre chose qu'un

état de saturation avec nos exportations littéraires d'il y a trente ans, réimportées par lui pour être instantanément déballées et jetées à la tête de la littérature, de la science et de l'art anglais, chaque fois que la conversation en fournit l'occasion... La fraîcheur engageante de sa personnalité et le caractère terriblement défraîchi de sa culture rendent extrêmement difficile de décider si sa connaissance vaut la peine d'être faite ; car tandis que sa société est incontestablement agréable et qu'il met de l'animation dans une compagnie, il n'y a intellectuellement rien de neuf à tirer de lui... » (*Man and Superman*, acte II, p. 62).

Il serait impossible au critique le plus malveillant de confondre Hector Malone avec William James ; mais le lecteur le mieux disposé pour le philosophe de Harvard peut-il s'empêcher de leur trouver un certain air de famille ?

CINQUIÈME PARTIE

UN PRAGMATISME RELIGIEUX : LE MODERNISME CATHOLIQUE

CHAPITRE I

INTRODUCTION

Quel est le rapport entre le modernisme catholique et le pragmatisme ? Quelles sont les ressemblances ou les différences entre les théories des modernistes et celles que nous avons étudiées jusqu'ici ? Quelles sont à cet égard les ressemblances ou les divergences entre les modernistes eux-mêmes ? Quelles sont les origines de ces idées dans leur esprit ? Sont-ce bien les mêmes courants intellectuels dont nous avons déterminé la direction et la coloration qui, pénétrant en eux, ont entraîné des transformations de l'apologétique ? Et ces courants ne seraient-ils pas contraires par leur nature à la tradition catholique, comme ils lui sont, en majeure partie, étrangers par leurs origines ?

Et tout d'abord, comment certains défenseurs du catholicisme ont-ils été conduits vers les conceptions pragmatistes ?

A la fin des pages consacrées à son séjour à Rome, Taine, dans son *Voyage en Italie*, se demande quel sera l'avenir du catholicisme. Pour répondre à cette question, il distingue dans le catholicisme quatre aspects principaux : le dogme, les rites, la politique et le sentiment intérieur, le mysticisme. (Edition in-16, t. I, p. 381 à 389).

Le milieu moderne est caractérisé par les progrès de la

pensée scientifique et par ceux des institutions représentatives et des idées démocratiques. Les progrès de la pensée scientifique et les transformations sociales étant en conflit de plus en plus marqué avec l'interprétation littérale des dogmes et leur acceptation intégrale d'une part, avec l'interprétation littérale des rites d'autre part, il est vraisemblable, selon Taine, qu'afin de s'adapter aux conditions du milieu moderne, l'Eglise catholique sera amenée à attacher une importance de moins en moins grande aux dogmes comme aux rites et que, sans rien en abandonner, — ce qui serait contraire à sa tradition —, elle évitera de plus en plus de mettre l'accent et de porter l'attention sur eux.

D'autre part, les nécessités qui ont déterminé dans le passé l'activité politique de l'Eglise catholique, subsistent dans le présent, subsisteront dans l'avenir. Il est donc vraisemblable que l'Eglise catholique continuera à attacher une très grande importance à l'organisation politique comme à l'action politique et s'appuiera sur sa solidarité avec les autres puissances de conservation sociale.

En outre, la vie moderne, par ses conditions générales, meurtrit beaucoup d'âmes, et elle tend à développer en elles des sentiments qui ont principalement trouvé leur expression pendant la première moitié du XIXe siècle dans la poésie lyrique et dans la musique. Ces sentiments sont voisins des sentiments mystiques ; il est donc vraisemblable que le côté mystique du catholicisme, loin d'être relégué dans la pénombre comme le côté dogmatique ou maintenu, sans plus, comme le côté rituel, sera au contraire mis en p eine lumière, et prendra même une importance supérieure à celle qu'il avait eue depuis le XVIIe siècle.

Les événements qui se sont déroulés depuis un demi-siècle ont vérifié dans l'ensemble ces prévisions de Taine ;

par là, nous comprenons comment certains catholiques, afin de défendre leur foi, se sont laissés séduire à l'attrait des thèses pragmatistes.

Puisque la politique d'une part, et d'autre part le sentiment mystique, soit unis, soit indépendamment l'un de l'autre, ont subsisté et pris même une place croissante dans beaucoup d'âmes catholiques, et puisque ces catholiques tendaient, volontairement ou non, à n'attribuer qu'une importance subordonnée aux dogmes ou aux rites, entendus dans leur signification littérale, il est naturel que quelques-uns d'entre eux en soient venus à soutenir que la signification des dogmes était essentiellement pratique et que la vérité des dogmes résidait dans leur valeur au point de vue du sentiment et de la conduite.

Il est naturel également, que les mêmes penseurs aient attribué aux rites un sens par dessus tout symbolique en écartant les croyances magiques qui ont présidé à leur institution et assuré pendant des siècles leur maintien ; il est naturel qu'ils aient été conduits à voir dans les rites comme dans les dogmes, des moyens de développer dans les âmes le sentiment religieux, de susciter en elles l'expérience mystique, indépendamment de la signification littérale et de l'efficacité directe qui avait été attribuée pendant des siècles aux rites comme aux dogmes, à l'Eucharistie comme à la Trinité.

Ainsi, le sens même dans lequel l'Eglise catholique s'est transformée depuis un demi-siècle sous l'influence du milieu moderne nous fait comprendre que certains défenseurs du catholicisme aient laissé dériver leur esprit vers un pragmatisme tantôt mitigé, tantôt radical en ce qui touche à la vérité religieuse.

Le seul élément du catholicisme dont Taine ne paraît pas avoir prévu le développement pendant la seconde moitié du XIXe siècle, c'est ce qu'on peut appeler la magie

médicale ; c'est là une des pièces essentielles de la tradition catholique : la magie médicale joue un rôle très important dans les Evangiles eux-mêmes, particulièrement dans l'Evangile de Marc, et la croyance à une médecine analogue à celle des sauvages et des sorciers constitue une grande partie de ce qui dans la tradition catholique reçoit le nom de miracle.

La magie médicale avait été au XVIIe et au XVIIIe siècles de plus en plus subordonnée dans l'Eglise catholique, et les prêtres, soucieux surtout de ne pas choquer les classes cultivées, avaient combattu le plus souvent les croyances populaires aux guérisons miraculeuses obtenues par des procédés magiques. Mais dans la seconde moitié du XIXe siècle, le catholicisme perdant de plus en plus son influence sur les masses populaires dans les villes et les masses populaires des campagnes étant entamées également, il s'est produit un revirement dans l'attitude de l'Eglise, et afin de reconquérir ou de maintenir son empire sur ces masses populaires, dont les progrès de la démocratie augmentaient l'influence, l'Eglise catholique a attaché de nouveau une importance croissante à la magie médicale. Le point de départ de cette transformation se rencontre déjà dans des dévotions comme celle de La Salette, elle a trouvé son expression la plus complète dans les pèlerinages de Lourdes, où en consacrant à la Vierge une grotte et la fontaine qui en sort, on a ravivé et amplifié la croyance préchrétienne aux vertus guérisseuses des eaux des Pyrénées, associée désormais avec le mysticisme nouveau qui se concentre autour du culte de Marie. Mais cette transformation du catholicisme s'est produite en dehors des classes lettrées et chez lesquelles les préoccupations d'apologétique dogmatique étaient le plus marquées ; et par suite elle n'a pas exercé une action profonde sur la philosophie religieuse que ces classes lettrées éla-

boraient afin de défendre leur foi ; ces phénomènes de magie médicale d'ailleurs ne sont pas contraires à des interprétations pragmatistes.

Nous comprenons ainsi qu'un certain nombre de catholiques aient été conduits vers un pragmatisme mitigé ou radical.

Parmi les penseurs catholiques qui ont propagé ces idées, les deux noms qu'il faut citer en première ligne sont celui de Loisy en France et celui de Tyrrel en Angleterre. C'est contre eux que semble avoir été dirigée principalement l'encyclique *Pascendi* et le Syllabus qui l'a précédée de quelques mois et c'est d'eux que nous devrons surtout nous occuper pour déterminer en quel sens et jusqu'à quel point ils sont pragmatistes. Mais l'un et l'autre se réclament du cardinal Newman. C'est donc son portrait qu'il nous faut esquisser d'abord.

CHAPITRE II

NEWMAN ET LA PHILOSOPHIE ROMANTIQUE DE LA RELIGION

Je me bornerai à envisager les rapports de Newman avec le mouvement pragmatiste ; on ne saurait en effet avoir la prétention de débrouiller en quelques pages les énigmes psychologiques que présente la personnalité du fameux cardinal et qui déconcertaient jusqu'à ses parents les plus proches.

§ 1

AVANT LA CONVERSION

Bien qu'il fût de nationalité anglaise, sa famille n'était de souche britannique ni du côté de son père, qui descendait, semble-t-il, de juifs hollandais convertis ; ni du côté de sa mère, qui descendait de huguenots français. Ces deux familles s'étaient réfugiées depuis plusieurs générations en Angleterre (1).

(1) Il est curieux de remarquer que déjà l'influence des réfugiés huguenots s'était fait sentir au XVIIIe siècle sur la formation du wesleyanisme ; et que du reste le puritanisme écossais, dont l'empreinte est si profondément marquée depuis plus de deux siècles sur la vie morale et religieuse de la Grande-Bretagne, est une forme du calvinisme, c'est-à-dire d'un mouvement religieux français.

Le père de Newman, qui était banquier, avait un goût très accentué pour les idées générales ; sa mère était d'une piété fervente et dès la jeunesse de Newman on discerne chez lui l'influence de la piété maternelle, comme celle de la subtilité intellectuelle de son père, deux traits qui subsisteront à travers toute sa vie.

Lorsque Newman commença ses études à l'Université d'Oxford, il appartenait à l'Eglise anglicane qui, à ce moment traversait une crise, à la fois extérieure et intérieure. Au dehors l'Eglise anglicane avait vu restreindre la prépondérance qu'elle possédait en Angleterre. Les tendances libérales, refoulées pendant trente ans par le mouvement réactionnaire qu'avait provoqué en Grande-Bretagne la lutte contre la Révolution française, recommençaient à se faire jour, et elles avaient imposé la concession de droits nouveaux tant aux sectes non conformistes qu'aux catholiques. D'autre part, à l'intérieur même de l'Eglise anglicane, les influences libérales étaient en train de devenir dominantes. Tel qu'il était représenté par l'un des premiers maîtres de Newman, par Whiteley, ce protestantisme libéral se ressentait et de l'action de la philosophie du XVIIIe siècle et de celle du romantisme allemand, notamment de la philosophie religieuse de Schleiermacher qui faisait consister l'essence de la religion dans le sentiment immédiat, et qui traitait comme secondaires les rites et les dogmes.

Cette vue de Schleiermacher paraît lui avoir été inspirée en grande partie par Jacobi, qui est un des premiers représentants du sentimentalisme romantique dans la philosophie de la religion, et qui avait déjà poussé vers leurs conséquences les idées prêtées par Rousseau, dans l'*Emile*, à son Vicaire Savoyard : « Le culte essentiel, disait le Vicaire Savoyard, est celui du cœur... Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale et dont

tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine. » Si Rousseau en effet, dans les questions juridiques et sociales, s'était montré, au moins en principe, un rationaliste et s'il avait été combattu comme tel par les vitalistes sociaux, par les théoriciens romantiques de la Contre-Révolution, les Burke et les Savigny, il était en revanche, le précurseur direct du romantisme dans les questions religieuses comme dans les questions littéraires ; car sa philosophie n'avait qu'une unité négative, celle que lui donnait sa lutte contre les institutions et les mœurs créées par la civilisation urbaine, et le même mot de « nature » désignait pour lui la raison quand il s'agit du droit « naturel », le sentiment quand il s'agit de la religion « naturelle ».

Schleiermacher d'ailleurs s'était efforcé de combiner avec cet élément sentimental des idées empruntées à la tradition rationaliste, à la philosophie platonicienne, au spinozisme, à l'idéalisme romantique de Schelling, mais tous les éléments qu'il aurait voulu fondre avec son sentimentalisme lui demeurent nettement subordonnés (comme l'a bien vu Hegel) dans la synthèse instable qu'il a élaborée.

Ces idées s'étaient répandues presque aussitôt en Angleterre et le sentimentalisme religieux agissait dans le même sens que le libéralisme intellectuel dérivé du XVIIIe siècle pour désorganiser la foi traditionnelle dans l'Eglise anglicane (1). Le protestantisme libéral entendait interpréter dans un sens large, plus ou moins vague et plus

(1) Rien d'étonnant à cela du reste, si nous songeons que Voltaire avant Rousseau avait critiqué les dogmes « qui n'influent pas sur la morale » et raillé « les gens qui s'en tourmentent », et si nous nous rappelons que chez Voltaire comme chez Rousseau cette critique intellectuelle du dogme avait pour contre-partie l'affirmation des principes et des instincts moraux communs à des religions très diverses. Nous retrouvons ici comme en tant

ou moins symbolique, « les trente-neuf articles » qui constituent le code théologique de l'anglicanisme.

Newman éprouva de prime abord une vive hostilité contre le protestantisme libéral, qui détruisait la notion même de la foi entendue comme une connaisance directe de certaines réalités spirituelles d'ordre surnaturel.

En outre, s'il jugeait insuffisante une conception purement sentimentale ou purement pratique de la religion et plus spécialement de la religion anglicane, il croyait qu'une conception trop intellectualiste et trop inspirée de l'esprit révolutionnaire du XVIIIe siècle tendait également à détruire un des éléments essentiels de la religion, l'appel au entiment et à l'imagination par les symboles concrets des rites.

Ainsi la foi, entendue comme un minimum d'affirmations dogmatiques sur des réalités appréhendées par l'âme, le rite, entendu comme un moyen d'agir sur le sentiment par l'imagination, semblaient à Newman des parties intégrantes de toute religion véritable. C'étaient des éléments traditionnels de la religion anglicane comme de la religion catholique, et l'existence d'une Eglise, avec un corps d'évêques ayant autorité pour maintenir les affirmations dogmatiques et les pratiques rituelles, était aux yeux de Newman une condition indispensable de l'existence de la religion. Les tendances du protestantisme libéral à battre en brèche dans l'Eglise l'autorité et la tradition dogmatique et rituelle devaient donc être combattues comme dissolvantes et destructrices.

Ces vues se précisèrent dans l'esprit de Newman à la suite du voyage de son ami Hurrel Froude en Allemagne

---

d'autres cas une solidarité involontaire entre l'intellectualisme critique du XVIIIe siècle et certaines thèses romantiques qui en sont la contre-partie, mais aussi la suite et le complément.

et de la connaissance qu'il acquit des théories professées par des théologiens allemands traditionalistes comme Möhler, sur lesquels avaient agi la métaphysique romantique de Schelling et le vitalisme social. Alors germa dans son esprit l'idée de justifier l'orthodoxie chrétienne (l'orthodoxie anglicane à cette époque, plus tard l'orthodoxie catholique), par la continuité vivante de son développement historique.

Il faut observer d'ailleurs que le vitalisme social, c'est-à-dire l'interprétation de la société comme une vie impossible à comprendre intellectuellement et à reconstruire mécaniquement, est surtout d'origine anglaise et que Burke l'a formulé, dans sa critique de la Révolution Française, de 1790 à 1797, avec autant d'ampleur que de netteté. Mais les principes de cette doctrine s'accordaient avec l'interprétation vitaliste de l'activité spirituelle et de la création artistique que les romantiques allemands devaient surtout à Herder ; et tous les adversaires de la Révolution Française comme de la littérature classique de la France, trouvaient dans l'union de ces théories intérieurement apparentées l'une à l'autre une satisfaction complète pour leurs tendances à la fois littéraires et politiques : aussi les romantiques allemands s'emparèrent-ils sans tarder du vitalisme social de Burke dont certains d'eux tirèrent une nouvelle théorie, à la fois métaphysique et sociale, de la religion. Joseph de Maistre employait à la même époque et dans le même sens le vitalisme traditionaliste de Burke pour faire l'apologie du catholicisme. Burke était libéral et protestant, mais de Maistre détachait du protestantisme les principes du vitalisme social pour les utiliser au profit de l'Eglise catholique, de même que Savigny les détachait du libéralisme pour les utiliser dans sa philosophie du droit au profit de l'Etat prussien. Ainsi tous les ennemis de la Révolution Française pui-

saient tour à tour chez Burke des arguments au profit de chacune des puissances qui l'ont combattue, la Prusse et le catholicisme en tête ; jusqu'au moment, déjà proche, où les partisans de la Révolution allaient retourner contre leurs adversaires le langage, les métaphores et les idées du vitalisme social.

La nouvelle philosophie religieuse qui revenait d'Allemagne rendait ainsi par plus d'un endroit un son déjà familier pour les oreilles anglaises. Bien plus, déjà Coleridge, poète mort jeune auquel un philosophe survivait, avait travaillé non seulement à propager en Angleterre l'esthétique romantique, mais à justifier, au nom de la métaphysique de Schelling et de la philosophie vitaliste de la société, le conservatisme religieux, théologique et rituel, de l'Eglise anglicane et l'esprit de lente évolution de la politique britannique. Les conversations interminables, sans ordre, diffuses, géniales, où s'épanchait désormais le meilleur de son activité spirituelle, n'ont guère pu demeurer sans échos dans les milieux d'Oxford où vivait Newman. Celui-ci a écrit quelques années plus tard, en 1835 : « Ce printemps j'ai lu pour la première fois des parties des œuvres de Coleridge ; et je suis surpris de voir combien de choses que je croyais miennes se trouvent là. » (*Life of John Henry Cardinal Newman*, par Wilfrid Ward, t. I, p. 58). (Voir aussi *Letters*, II, 39).

C'est dans ces conditions que Newman, avec quelques amis qui agirent sur lui et sur lesquels il agit, entreprit entre 1833 et 1843 une campagne de brochures dirigée contre le protestantisme libéral et destinée à défendre la tradition conservatrice dans l'Eglise anglicane. C'est ce qu'on a appelé les « Oxford Tracts » et le mouvement dans son ensemble a reçu le nom de Mouvement d'Oxford.

Newman, dans cette polémique, s'inspira d'abord des théologiens anglais qui avaient fondé la théorie anglicane

et élaboré l'apologétique de l'Eglise anglicane à l'époque où celle-ci s'était séparée définitivement de l'Eglise catholique romaine ; la tradition de ces théologiens demeure encore pour la plus grande partie la tradition scolastique : ils considèrent les postulats de la théologie scolastique comme au-dessus de toute discussion et s'appuient sur eux pour démontrer la validité des thèses anglicanes contre les thèses catholiques. Newman s'appuie également sur les Pères de l'Eglise, c'est-à-dire sur la tradition théologique qui est antérieure à la scission entre protestants et catholiques, l'Eglise anglicane se regardant comme la descendante légitime des communautés chrétiennes des premiers siècles et se réclamant des Pères de l'Eglise au même titre que l'Eglise catholique romaine. Mais les idées les plus originales de l'œuvre de Newman, celles qui ont principalement agi sur les modernistes contemporains, viennent d'une autre source. Ces idées, c'est la notion d'un développement religieux assimilé au développement d'un organisme ; c'est la notion d'un inconscient collectif ; c'est enfin l'analogie établie entre l'assentiment de la foi et l'inspiration poétique. Or ces notions sont empruntées par lui, sans qu'il s'en soit clairement rendu compte, à la philosophie romantique et spécialement à la philosophie romantique allemande. Les idées de cette philosophie romantique allemande avaient pénétré dans le milieu intellectuel d'Oxford ; sur beaucoup de points, ce que Newman a opposé aux protestants libéraux, *ce sont certaines idées romantiques, dont il s'est fait une arme contre d'autres idées romantiques.*

Pour Newman, le développement de la vérité dans l'Eglise est analogue à un développement organique au cours duquel un être reste lui-même tout en se transformant et en grandissant. Newman emprunte cette notion de développement à la philosophie romantique, et le sens

même dans lequel il le prend est le sens vitaliste ; il entend ce développement organique à la manière dont les vitalistes entendaient le développement des organismes.

Newman, dans ses discussions, s'appuie également sur l'idée que la vie de l'Eglise est une vie collective et inconsciente qui se développe à travers les âges et à laquelle participent les esprits individuels. Le tort du protestantisme libéral à ses yeux, c'est de méconnaître cet inconscient collectif qui constitue la continuité de la vie de l'Eglise à travers les âges et en dehors duquel la vie religieuse des individus eux-mêmes serait impossible.

Cette notion, comme la précédente, est empruntée au romantisme. Dans le romantisme, l'apologie de la vie comme une spontanéité inconsciente antérieure et supérieure à la réflexion consciente, sert tantôt à justifier le retour au primitif, à l'immédiat, conçu comme l'expression la plus pure de cette spontanéité ; tantôt au contraire à défendre la valeur du développement organique par où s'exprime une spontanéité vitale que ne sauraient fixer ses manifestations premières, car elle ne s'enferme définitivement dans aucune de ses formes particulières. Cette même apologie de la vie sert aussi tantôt à défendre les droits du sentiment individuel, tantôt à justifier les droits de l'inconscient collectif qui s'impose soit au sentiment individuel, soit à la réflexion indiv duelle, pour leur fournir leur matière première et pour limiter la liberté ou l'arbitraire de leur développement.

C'est donc l'une des formes du romantisme que Newman oppose à une autre et les trois idées qui constituaient en Angleterre l'originalité principale de sa polémique contre le protestantisme, idées qui sont surtout d'origine romantique, sont celles que Loisy et Tyrrel ont retenues de l'œuvre de Newman, en éliminant la plupaart des élé-

ments scolastiques que Newman avait conservés et voulait conserver.

Les thèses que Newman soutint pendant ces années le rendirent promptement suspect à la majorité de ses coreligionaires anglicans, qui l'accusèrent de vouloir retourner au catholicisme en insistant sur l'importance de la tradition dogmatique, de l'autorité ecclésiastique et des rites.

Après avoir publié, en 1843, une brochure demeurée célèbre, Newman se tut pendant deux ans : il venait de s'apercevoir que plusieurs des positions fondamentales de l'anglicanisme, même le plus conservateur, étaient incompatibles avec la philosophie de la religion qu'il élaborait depuis dix années afin de défendre l'anglicanisme conservateur contre les sectes non conformistes et contre l'anglicanisme libéral.

Pendant ces deux années de réflexion et de recueillement, il écrivit son *Essai sur le Développement de la Doctrine Chrétienne*, où il exposa sous la forme la plus complète sa théorie du développement de l'Eglise et des dogmes. Puis au terme de cette période de recueillement, en 1845, Newman abjura l'anglicanisme pour se convertir au catholicisme. Il a écrit lui-même dans l'*Apologia* qu'il publia plus tard, qu'au moment de sa conversion et depuis, il n'eut à aucun degré le sentiment d'un changement spirituel intérieur : autrement dit sa conversion, d'après son propre témoignage, n'a pas été un fait d'ordre sentimental ou d'ordre pratique, mais un fait exclusivement intellectuel ; ses réflexions lui ont prouvé que les théories par lesquelles il défendait l'anglicanisme conservateur conduisaient inévitablement au catholicisme. C'est uniquement, d'après son témoignage, pour ces raisons d'ordre intellectuel, que Newman a passé de l'anglicanisme au catholicisme, conservant dans ce passage toutes les thèses, toutes les disposi-

tions intérieures et toutes les manières de vivre qui lui paraissaient communes à la religion anglicane et à la religion catholique.

La conversion de Newman diffère donc absolument de celle de Pascal, par exemple, dans laquelle l'essentiel est une transformation de l'âme et de la volonté. Elle est même profondément différente de celle de saint Augustin, où le raisonnement a joué sans doute un rôle considérable pour amener le passage de la philosophie grecque au christianisme, mais dans laquelle l'essentiel a cependant été un changement de direction, une *conversion* de la volonté.

Ce caractère paradoxal de la conversion de Newman n'est compréhensible que si nous nous souvenons que Newman, dès le début, avait été un anglican, que dès le début, par conséquent, il partageait à maints égards les manières de vivre et les croyances théoriques du catholicisme. Et à aucun moment, ni dans la période de sa vie qui a précédé sa conversion ni dans celle qui l'a suivie et qui s'étend de 1845 à 1891, Newman n'a entrepris une apologétique de la religion en général ni même une apologétique du catholicisme contre des religions étrangères au christianisme. Newman après sa conversion s'est attaché presque exclusivement à établir que, si l'on admet sans discussion préalable les thèses communes à l'anglicanisme et au catholicisme, la conclusion à laquelle on est amené n'est ni l'anglicanisme libéral ni l'anglicanisme conservateur, mais le catholicisme. C'est sur cette question, sans doute un peu spéciale, que s'est concentré l'effort intellectuel de Newman et c'est sur ce point seulement qu'a porté sa conversion. Dans ce moment décisif de son existence on le retrouve tel qu'il fut toujours, avec ses émotions sans images, avec sa spiritualité toute frémissante de la tension perpétuelle, de la vibration inquiète de sa pensée.

§ 2

L'ESSAI SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

Voici divers passages de l'*Essai sur le Développement de la Doctrine chrétienne*, que Newman a rédigé pendant ces années fatidiques et qui demeure son ouvrage principal (1). Ces passages illustrent le caractère organique et vitaliste que présente chez lui la notion de « développement » et la manière dont la spontanéité vitale se manifeste dans un inconscient collectif. (J'ai mis en italiques quelques phrases d'où ces idées ressortent avec une netteté particulière). Le langage de Newman est à demi hégélien, ce qui s'explique par la date du livre ; mais les idées que traduit ce langage sont de celles que Hegel devait à l'école romantique.

« La thèse soutenue dans [l'essai qui suit]..., écrit Newman, a été récemment illustrée par plusieurs écrivains distingués du continent, tels que De Maistre et Möhler : à savoir que l'accroissement et l'expansion du Credo et du Rituel chrétiens, et les variations qui les ont accompagnés... accompagnent nécessairement toute philosophie ou politique qui prend possession de l'intelligence et du cœur et qui a un domaine large ou étendu ; que, par la nature de l'esprit humain, le temps est nécessaire pour que les grandes idées soient pleinement comprises et amenées à leur perfection... C'est ce qu'on peut appeler la *Théorie du Développement des Doctrines.* » (p. 29-30.)

Nous avons rappelé un peu plus haut que la philosophie sociale opposée par Joseph de Maistre à la Révolution

(1) D'après la 14e « impression », qui est de 1909.

Française s'inspire directement de celui qu'il nommait « l'admirable Burke » et qui le premier opposa à l'œuvre révolutionnaire et destructive de la raison individuelle, l'œuvre seule féconde et durable de la vie sociale dont le lent développement engendre à travers l'histoire les traditions et les coutumes ; c'est ce vitalisme social, apparenté par son idée de la vie avec le vitalisme spirituel, que s'appropria aussitôt pour combattre la Révolution, l'école romantique : en Allemagne avec Savigny et sa théorie « historique » du droit, si favorable à la monarchie prussienne ; en France avec Joseph de Maistre et son apologie du catholicisme ultramontain, où la souveraineté du pape est présentée comme la condition de toute restauration royaliste et religieuse. Quant à Möhler, il appliqua à la religion des théories analogues, à la suite de la philosophie romantique de Schelling, qui touchait par ses origines mêmes à la théologie et qui à partir de 1809 avait de plus en plus pris la physionomie d'une entreprise d'apologétique religieuse.

Ni les uns ni les autres ne paraissent s'être demandé s'ils n'introduisaient pas l'ennemi dans la place et s'il n'était pas périlleux de défendre des thèses traditionnelles par des arguments qui l'étaient si peu. Burke, qui avait attaqué la Révolution Française, n'avait-il pas défendu les républicains insurgés des Etats-Unis d'Amérique contre l'autorité arbitraire de la royauté britannique ? Ne s'était-il pas borné à défendre la religion de son pays comme traditionnelle ? Et sous la couverture de son vitalisme social, véritable cheval de Troie, l'idée démocratique de l'opinion des masses ne s'introduisait-elle pas dans l'Eglise et dans l'Etat ? N'était-il pas aventureux de défendre à titre de faits historiques l'Eglise catholique, qui prétendait reposer sur l'absolu, et la monarchie, qui, s'appuyant sur le droit divin, se dérobait

aux critiques de l'histoire comme elle renonçait à se réclamer d'elle ? Qui donc avait attribué cette importance à l'histoire d'une part et de l'autre à l'activité de la société prise en son ensemble, si ce n'est le XVIIIe siècle, Voltaire d'un côté et Rousseau de l'autre ? Réflexions que la suite des événements, l'évolution intellectuelle et politique du XIXe siècle, nous imposent aujourd'hui presque inévitablement, mais qui ne frappèrent ni Newman ni Joseph de Maistre lorsque, sous couleur de reconstruire et de restaurer, ces esprits ingénieux et paradoxaux s'engagèrent dans leur entreprise involontaire de destruction du catholicisme. Si l'exégèse de l'école de Tübingen, en faisant du christianisme une création graduelle et continue de l'imagination, du sentiment et de la pensée collective des communautés chrétiennes a conduit Christian Baur (comme à la même époque David Strauss et Bruno Bauer) à critiquer la signification du christianisme et l'importance du rôle personnel de Jésus, ce n'est pas dans cette intention que ces vues exégétiques avaient été proposées d'abord ; il en est des thèses de Möhler et de l'école de Tübingen comme il en est du « traditionalisme » de Lamennais, qui se retourna contre l'Eglise en raison du caractère social et populaire attribué par lui à la vérité religieuse, mais qui au début n'insistait sur ce caractère social que pour mieux rabaisser, à la manière de Joseph de Maistre, les prétentions de la raison individuelle. Et par là l'histoire de l'école de Tübingen et celle de l'exégèse hégélienne, tout comme l'aventure de Lamennais, « préfigurent » à maints égards l'évolution du mouvement moderniste (1).

(1) Rappelons quelques passages de Joseph de Maistre sur cette question : « Le christianisme a été, comme toutes les grandes choses du monde, soumis à la loi universelle du développement. » « Tout pouvoir constitué immédiatement dans toute la plénitude de ses forces et de ses attributs est,

Si Möhler a abouti à David Strauss, comme Joseph de Maistre à Lamennais, on aurait pu prévoir peut-être par quels sentiers déjà foulés passeraient un jour les disciples de Newman.

« Quand une idée, réelle ou non, poursuit celui-ci, est de nature à arrêter et à posséder l'esprit, on peut dire qu'*elle a de la vie*, c'est-à-dire qu'elle vit dans l'esprit... » (p. 36). « Le processus... par lequel les aspects d'une idée prennent forme et consistance est *ce que je nomme son développement, étant la germination et la maturation de quelque vérité*... sur un vaste champ mental... Le développement d'une idée n'est donc pas comme une investigation sur le papier, dans laquelle chaque progrès successif est une évolution pure et simple d'un progrès antérieur ; mais il *se produit à travers des communautés d'hommes et leurs chefs ou guides*, et il emploie leurs esprits comme ses instruments et dépend d'eux, tout en s'en servant. » (p. 38.) « Une

par cela même, faux, éphémère et ridicule. » (C'est la doctrine au nom se laquelle Burke avait condamné la Révolution française). « Saint Pierre avait-l il une connaissance distincte de l'étendue de sa prérogative ? Agissait-i avec ou en vertu d'une telle connaissance ou n'agissait-il que par un mouvel ment intérieur séparé de toute contemplation rationnelle ? — J'ignore. » (*Œuvres*, II, p. 106). « Cherchez-vous donc, dans un enfant au maillot, les véritables dimensions de l'homme fait ? » (*Œuvres*, I, p. 160).

Il est significatif que cette doctrine ait soulevé dès ce moment les inquiétudes (anonymes) d'un théologien romain. Peut-être se défiait-il du jugement de ce brillant causeur de salon, spirituel amateur de paradoxes, qui avait sans doute été l'élève des jésuites dans sa jeunesse et qui était devenu leur porte-parole dans son âge mûr, mais qui n'en avait pas moins respiré l'air du siècle — l'air du XVIIIe siècle — et qui avait adhéré pendant quinze ans de sa vie à la franc-maçonnerie, où il voyait alors le meilleur instrument pour amener le règne universel du catholicisme. Les *Etudes* de la Société de Jésus ont publié (5 oct. 1897, p. 5 à 32) la discussion inédite qui eut lieu entre le théologien romain et Joseph de Maistre. Il n'y a pas dans l'Eglise, écrit celui-ci, « des nouveautés, c'est-à-dire des dogmes promulgués sans antécédents, » mais « des développements, c'est-à-dire des éclaircissements et des décisions sur des points d'abord incertains, ou que l'on n'avait pas étudiés. » « César, au berceau, n'était-il pas, par hasard, le même qui vainquit à Pharsale ? »

philosophie ou une croyance... naît nécessairement d'un état de choses existant, et pendant quelque temps conserve la saveur du sol dont elle est sortie. *Son élément vital a besoin d'être dégagé de ce qui est étranger ou temporaire...* Elle entre avec le temps en terrain étranger ;... des partis s'élèvent et tombent autour d'elle ; dangers et espérances apparaissent dans de nouveaux rapports ; et des principes anciens reparaissent sous des formes nouvelles. Elle change avec celles-ci afin de demeurer la même... Ici-bas, *vivre, c'est changer*, et être parfait, c'est avoir changé souvent. » (p. 40.)

« *Plus une idée a le droit d'être considérée comme vivante, plus ses aspects seront variés ; et plus elle est de nature sociale et politique, plus ses aboutissements seront compliqués* et subtils et son cours long et accidenté. Et au nombre de ces idées spéciales,... ayant de multiples aspects, de multiples tenants et aboutissants, mutuellement unis et *croissant l'un de l'autre..., multiformes, prolifiques* et toujours pleines de ressources, — parmi ces grandes doctrines, nous autres Chrétiens, nous ne refuserons sûrement pas une place de premier rang au Christianisme. » (p. 56.)

« L'Ecriture... prévoit distinctement le développement du Christianisme, à la fois comme une société et comme une doctrine. Dans l'une des paraboles de Notre-Seigneur, le Royaume du Ciel est même comparé à « un grain de moutarde qu'un homme a pris et enterré dans son champ ;... et qui pousse de grandes branches... Et l'homme dort... et la semence germe et pousse, l'homme ne sait comment. » Ici *il est question d'un élément intérieur de vie, principe ou doctrine*, plutôt que d'aucune manifestation purement extérieure ; et on peut observer que *le caractère spontané de la croissance est indiqué*, aussi bien que son caractère graduel. Cette description du processus correspond à *ce qui a été signalé plus haut au sujet du développe-*

ment, à savoir qu'il n'est pas un effet... d'aucun mécanisme de raisonnement ou d'aucune subtilité d'intelligence, mais qu'*il se produit par son propre pouvoir inné d'expansion à l'intérieur de l'esprit* dans sa saison, bien qu'avec l'usage de la réflexion et de l'argumentation et de la pensée originale, plus ou moins suivant les circonstances... En outre la Parabole du Levain décrit le développement de la doctrine sous un autre aspect, dans sa puissance active stimulante, dans *son pouvoir d'interpénétration* (*interpenetrating power*). » (p. 73-74.)

P. 113, Newman cite l'Histoire romaine de Niebuhr sur la valeur des arguments qui se tirent du « développement progressif des institutions. » (*Histoire de Rome* de Niebuhr, t. I, p. 345, édition de 1828).

Pour distinguer « le développement véritable » d'une idée de sa « corruption » Newman recourt encore à des analogies avec la vie de l'organisme. « *La corruption est un terme qui s'applique à la matière organisée seulement* ; une pierre peut être réduite en poussière, elle ne peut être corrompue. *La corruption au contraire est la désagrégation de la vie, qui en prépare le terme.* Cette résolution d'un corps en ses parties composantes est la phase qui précède la dissolution ; *elle commence quand la vie a atteint sa perfection*, et elle est la suite, ou plutôt la continuation, de ce processus vers la perfection, étant en même temps le renversement par où se défait ce qui s'était fait auparavant. Jusqu'à ce que ce point de régression soit atteint, le corps a une fonction propre, et une direction et un but dans son action et une nature avec des lois ; désormais *il perd tout cela*, avec les traits et les acquisitions des années antérieures ; *et, en même temps, sa vigueur et ses pouvoirs de nutrition, d'assimilation et de reconstitution.* » (p. 171).

Prenant cette analogie comme guide, je m'aventure à énoncer sept caractéristiques... pour distinguer les déve-

loppements sains d'une idée de son état de corruption et de décadence, comme suit : — Il n'y a pas de corruption d'une idée si elle retient un seul et même type, les mêmes principes, la même organisation ; si ses débuts annoncent ses phases subséquentes, et que ses manifestations ultérieures protègent et préservent les précédentes ; si elle a un pouvoir d'assimilation et de réviviscence, et une action vigoureuse du commencement à la fin (p. 171).

« Première caractéristique d'un développement vérirable : conservation du type. — Ceci est facilement suggéré par l'*analogie de la croissance physique*... L'animal adulte est fait de la même manière qu'il était lors de sa naissance ; les jeunes oiseaux, en grandissant, ne deviennent pas des poissons, l'enfant ne dégénère pas en une bête brute. Vincent de Lérins adopte cette illustration en se référant distinctement à la doctrine chrétienne. « Laissez, dit-il, la religion de l'âme imiter la loi du corps, qui, avec les années, se développe et acquiert les proportions qui lui conviennent, et qui cependant demeure identiquement ce qu'il était. Petits sont les membres d'un enfant, ceux d'un jeune homme sont plus grands, et cependant ce sont les mêmes. » (p. 172.)

... Néanmoins, *cette unité de type, bien que caractéristique des développements conformes à leur idée, ne doit pas être poussée jusqu'au point de nier toute variation* et même avec le temps, une altération considérable de proportion et de rapport dans les parties ou les aspects d'une idée. De grands changements dans l'apparence extérieure et l'harmonie intérieure se produisent dans le cas même de la création animale. *L'oiseau ailé diffère grandement de sa forme rudimentaire dans l'œuf. Le papillon est le développement, il n'est en aucun sens l'image de la chenille.* »

Ces vues de Newman sont apparentées à la théorie embryogénique de l'épigenèse, qui s'est opposée au XVIIIe siè-

cle à celle de l'emboîtement des germes et d'après laquelle les formes successives de l'être vivant sont qualitativement différentes. J'ai indiqué ailleurs (*Romantisme utilitaire*, t. II), comment la théorie de l'épigénèse s'est unie au vitalisme chez Blumenbach, ce disciple de Barthez dont l'action a été si marquée sur la *Philosophie de l'Histoire* de Herder, la *Critique du Jugement* de Kant, la philosophie biologique de Gœthe et en général la formation de la métaphysique romantique. Chez un cartésien comme Malebranche, le mécanisme s'unissait au contraire (ce que n'implique d'ailleurs nullement l'idée mécaniste) à la thèse de l'emboîtement des germes, qui prétendait réduire le développement des organismes vivants à un simple accroissement quantitatif de formes préexistantes dans le germe. J'ai fait observer aussi que l'épigénèse est associée chez Lamarck (comme du reste chez Gœthe), à la théorie de l'évolution des espèces organiques, tandis que Cuvier associait la thèse de l'emboîtement des germes avec l'affirmation de la fixité des espèces. On discerne par là combien il y a de liens entre l'idée d'épigenèse et celle de « développement ». Newman ajoute, combinant bizarrement une croyance littérale au mythe du Paradis terrestre avec la croyance (professée entre autres par Lamarck) que les organes varient en raison de leurs fonctions et du genre de vie des animaux : « De la même manière, s'il y a eu des bêtes de proie dans le Paradis, et si elles se nourrissaient d'herbe, il faut qu'elles aient présenté des phénomènes corporels très différents de la structure des muscles, des griffes, des dents et des viscères qui les adaptent à présent à une existence carnivore. » (p. 173-174).

« ... *Une cause de corruption dans la religion est le refus de suivre le mouvement de la doctrine à mesure que celle-ci va de l'avant...* Les Samaritains qui ont refusé d'ajouter

les Prophètes à la Loi et les Sadducéens qui ont nié une vérité enseignée d'une manière voilée dans le Livre de l'Exode, n'étaient qu'en apparence des adhérents fidèles de la doctrine primitive. Notre Seigneur a trouvé son peuple insistant sur l'obéissance stricte à la lettre ; il l'a condamné pour ne pas se laisser conduire à son esprit, c'est-à-dire à ses développements. L'Evangile est le développement de la Loi ; pourtant quelle différence semble plus large que celle qui sépare la règle inflexible de Moïse de la « grâce et de la vérité » qui « est venue par Jésus-Christ » ? (p. 177.)

« Troisième caractéristique : pouvoir d'assimilation. — Dans le monde physique, *tout ce qui a vie est caractérisé par la croissance, si bien que c'est cesser de vivre que de ne croître à aucun égard. Le vivant croît en prenant dans sa propre substance des matériaux extérieurs* ; et cette absorption ou assimilation est complétée quand les matériaux appropriés en viennent à lui appartenir ou entrent dans son unité. Deux choses ne peuvent en devenir une seule, à moins qu'il n'y ait un pouvoir d'assimilation dans l'une ou dans l'autre...

Cette analogie peut servir à illustrer certaines particularités dans la croissance ou le développement des idées... Il en est autrement avec les créations mathématiques ou d'autres créations abstraites, qui, comme l'âme même, sont solitaires et ne dépendent que de soi ; mais les doctrines et les vues qui concernent l'homme sont placées dans un monde abondamment peuplé et non dans le vide, et elles se frayent leur chemin par interpénétration et se développent par absorption. Des faits et des opinions qui jusque là... se sont groupés autour d'autres centres, sont désormais attirés par une influence nouvelle... Ils sont modifiés... ou rejetés, selon le cas. Un nouvel élément d'ordre et de composition prévaut parmi eux ; et *sa vie*

est prouvée par cette capacité d'expansion, sans désorganisation ni dissolution. Un processus de choix, de conservation, d'assimilation, de guérison, de formation plastique, un pouvoir d'unification appartient à l'essence d'un développement véritable et il en est la troisième caractéristique.

Ainsi, *un pouvoir de développement est une preuve de vie, non seulement dans ses essais, mais dans son succès...* Une idée vivante devient plusieurs, et pourtant demeure une... Il n'y a jamais eu d'idée qui ait prospéré et duré, et qui cependant, comme une vérité mathématique, n'ait rien incorporé de sources extérieures. Bien loin qu'une telle incorporation implique une corruption, comme on le suppose quelquefois, le développement est un processus d'incorporation. » (p. 185-186).

« Quatrième caractéristique : la suite logique. —... On peut demander si un développement peut être autre chose en aucun cas qu'une opération logique ; mais, *si l'on entend par là un raisonnement conscient depuis des prémisses jusqu'à une conclusion, la réponse doit naturellement être négative. Une idée sous l'un ou l'autre de ses aspects croît dans l'esprit en y demeurant* ; elle devient familière et distincte, ... elle conduit à d'autres aspects, et ceux-ci à d'autres encore,... selon le caractère intellectuel et moral de celui qui en est le récipient ; et ainsi *un corps de pensée se forme graduellement sans qu'il reconnaisse ce qui se passe en lui.* Et... de temps en temps, des circonstances extérieures poussent à un énoncé formel les pensées qui viennent à l'être dans les profondeurs de son esprit ; alors un processus ultérieur doit prendre place, celui qui consiste à analyser des énoncés et à s'assurer de la dépendance qui les unit entre eux. Et ainsi il est conduit à regarder comme des conséquences et à ramener à des principes ce qu'il a discerné jusque là par une perception morale et adopté par

sympathie ; et la logique intervient pour arranger et inculquer ce qu'aucune science n'a servi à acquérir.

Et de la même manière, *ces processus intellectuels, qui se poursuivent silencieusement et spontanément dans l'esprit d'un parti ou d'une école*, viennent ensuite au jour, et sont reconnus, et leurs conclusions sont arrangées scientifiquement.

... Après coup, ce caractère logique que le tout présente devient un signe que le processus a été un véritable développement, non une perversion ou une corruption, à cause de ce qu'il a d'évidemment naturel ; et dans certains cas, à cause de la gravité, de la distinction, de la précision et de la majesté de sa marche en avant, et de l'harmonie de ses proportions, *comme la vaste croissance et les gracieuses ramifications et le riche feuillage de quelque production végétale.*

... On peut accorder que *le processus spontané qui se poursuit à l'intérieur de l'esprit lui-même est d'une essence plus haute et plus rare que celui qui est logique.*

C'est ainsi que les saints Apôtres connaissaient sans mots toutes les vérités concernant les hautes doctrines de théologie, que des controversistes après eux ont pieusement et charitablement réduites en formules et développées par des arguments. C'est ainsi que Saint Justin et saint Irénée peuvent être dépourvus de toute idée bien digérée du Purgatoire ou du Péché Originel, et qu'ils ont cependant un sentiment intense, qu'ils n'avaient ni défini ni situé d'une façon déterminée, tout à la fois de la faute de notre nature première et des responsabilités de notre nature régénérée. C'est ainsi que saint Antoine dit aux philosophes qui venaient pour se moquer de lui : « Celui dont l'esprit est sain n'a pas besoin de lettres » (p. 189-192).

§ 3

DEPUIS LA CONVERSION

Newman une fois converti au catholicisme, Rome lui conseilla de travailler à établir en Angleterre l'Ordre des Oratoriens, fondé par saint Philippe de Néri, illustré en France par Malebranche et qui devait s'honorer encore au XIXe siècle de l'œuvre de Gratry. Cette recommandation reposait sur une connaissance très exacte de la natnre de Newman.

Dès l'origine, la caractéristique de Newman avait été la piété personnelle et la réflexion intérieure. Or, l'ordre de l'Oratoire a été fondé par saint Philippe de Néri pour cultiver précisément une piété méditative et pour en restaurer l'habitude dans le clergé : les premiers Oratoriens se consacraient surtout à la réforme du clergé, tandis que les Jésuites s'appliquaient principalement à réformer les laïques. Cette piété méditative se retrouve à travers toute l'histoire de l'Oratoire, aussi bien chez un Malebranche que chez un Gratry.

Les grands ordres catholiques répondent en général à certaines dispositions psychologiques plus ou moins accentuées dans telle ou telle famille de caractères, dans telle ou telle classe sociale. Que l'on considère les Franciscains, les Dominicains ou les Jésuites, il y a un type psychologique qui est beaucoup plus répandu dans chacun de ces ordres que dans aucun des autres, et la création ou l'approbation de chacun d'entre eux avec ses règles propres a été pour l'Eglise une manière d'utiliser à son service les individus chez lesquels ces dispositions psychologiques étaient plus marquées.

Dans l'Ordre franciscain par exemple, une ardente piété

personnelle qui fait une part prépondérante au sentiment de l'amour et à une imagination concrète et familière, est jointe avec la prédication aux masses populaires et, accessoirement, aux peuples infidèles : c'est lui qui a le plus contribué à répandre le culte de Marie à côté de celui de Jésus. — Chez les Dominicains, la prédication populaire s'appuie sur une solide étude intellectuelle de la théologie, qui voit en Dieu la Justice et le Châtiment plutôt que l'Amour, et dont le dogmatisme intolérant fait volontiers appel au bras séculier : c'est à la fois l'ordre de Savonarole, celui de saint Thomas et celui de l'Inquisition. (Sa restauration en France par Lacordaire, en pleine période libérale et romantique, a contribué d'ailleurs à lui donner certains caractères nouveaux). — Chez les Jésuites, un ensemble d'exercices « spirituels » rigoureusement définis par une discipline très précise, s'unit à l'effort pour agir par l'éducation sur les classes supérieures de la société ; il ne s'agit plus d'une prédication publique s'adressant à des assemblées composées de gens de tout âge, il ne s'agit plus de sermons visant surtout les masses populaires, il s'agit de modeler les âmes pendant la période de leur formation, en continuant cette action par l'action secrète du directeur de conscience, et ce double travail d'éducation et de « direction » vise surtout les classes supérieures et « dirigeantes » de la société, la noblesse et la bourgeoisie : le but poursuivi est de « diriger » les « dirigeants ».

Quant à l'Ordre des Oratoriens, c'est une tentative pour employer au profit de l'Eglise des âmes chez qui le goût de l'action politique par l'éducation n'est pas prépondérant, comme chez les Jésuites,et auxquels ce type d'action pourrait même déplaire, et c'était en effet le cas pour Newman. C'est une tentative pour utiliser des âmes chez lesquelles existe une piété intime, profonde, mais qui ne prend pas les formes extérieures exaltées que cette piété a prises, par

exemple, chez certains Franciscains ; des âmes dont la piété intérieure n'est pas liée non plus avec le goût pour l'action populaire, dont le milieu primitif se trouve dans les classes cultivées et lettrées, et chez lesquelles, par suite, la piété est liée avec la réflexion. Par l'Ordre de l'Oratoire, l'Eglise cherche non pas à agir sur les classes populaires, non pas même à imprimer aux classes dirigeantes une action politique, mais à atteindre la fraction la plus lettrée et la plus cultivée de la société, afin de susciter en elle la piété intérieure dans son alliance avec la réflexion, une piété qui sert d'aliment à la réflexion, mais qui demeure contrôlée et limitée par elle et qui ne va pas à l'extrême et à l'outrance.

Ce sont là les caractéristiques qui se discernent à travers l'histoire de l'Oratoire. Elles se marquent, par exemple, chez un Malebranche qui voulut employer la philosophie cartésienne à renouveler la théologie chrétienne, comme Newman a voulu faire servir au même usage l'idéalisme romantique et sa doctrine du « développement. » Et c'est sans doute parce que ces caractéristiques se rencontraient dans l'esprit de Newman que Rome lui recommanda de travailler à établir en Angleterre l'Ordre de l'Oratoire.

Par là également il se trouva en communauté et en sympathie de tendances avec un Dupanloup, avec un Gratry en France ; enfin par là, à peine converti au catholicisme, il se trouva en conflit avec le parti le plus puissant dans l'Eglise catholique, le parti ultramontain, dont le principal représentant en Angleterre dans la seconde moitié du XIXe siècle fut le cardinal Manning. Conformément à la tradition ultramontaine, qu'avait défendue en France au commencement du XIXe siècle Joseph de Maistre et que défendait au milieu du siècle Veuillot, Manning envisageait surtout dans la religion le côté politique et

social, c'est-à-dire le rôle autoritaire, organisateur, gouvernemental de l'Eglise d'une part, et d'autre part les œuvres sociales, éventneliement même comme lors de la grève des dockers, l'intervention personnelle dans les conflits entre le capital et le travail.

Il ne paraissait pas moins indispensable à Rome, vers le milieu du siècle passé, de reconstituer en Angleterre les cadres politiques et l'action sociale de l'Eglise catholique que d'attirer au catholicisme par la piété et la réflexion les Anglais cultivés.

La première de ces deux œuvres fut confiée à Manning ; elle correspondait à son caractère ; avant de se convertir au catholicisme, avant même de s'occuper directement des affaires de l'Eglise anglicane, Manning s'était proposé de faire sa carrière dans la politique parlementaire, et son goût pour l'action politique avait déjà trouvé à se satisfaire dans la période où il était membre de l'Eglise anglicane.

Ainsi Newman, pendant toute la seconde moitié de sa vie, en même temps qu'il tentait d'attirer à lui ses anciens amis anglicans, eut à lutter plus ou moins sourdement contre l'influence ultramontaine et centralisatrice dont Manning était le champion (1). Lors du Concile du Vatican de 1870, c'est-à-dire lorsque fut proclamé le dogme de l'infaillibilité papale qui est l'expression dernière de la tendance centralisatrice dans l'Eglise catholique, Newman, comme en France Gratry et Dupanloup, comme en Allemagne Döllinger, comme en Autriche Strossmayer, combattit le dogme de l'infaillibilité papale ; il était frappé des difficultés que ce dogme présenterait pour la conversion au catholicisme des Anglicans avec lesquels il

(1) Voir sur le rôle de Manning la curieuse et assez indiscrète *Vie de Manning* par Purcell.

était en rapport. Manning au contraire fut l'un des prélats qui se dépensèrent le plus énergiquement au Concile du Vatican pour faire triompher le dogme de l'infaillibilité. Lorsque ce dogme eut été proclamé, Newman l'interpréta par une casuistique subtile dans une lettre qu'il écrivit au représentant le plus illustre des catholiques laïques en Angleterre, le duc de Norfolk : il déclara que s'il y était convié, il porterait un toast au pape, sans doute, mais d'abord à la conscience : la conscience individuelle d'abord, le pape ensuite. D'ailleurs, ajoutait-il, il est impossible que l'autorité de la conscience individuelle se trouve en conflit avec l'autorité du pape ; c'est une hypothèse artificielle et gratuite que de le supposer.

L'attitude de Newman pendant cette période le rendit suspect aux ultramontains, dont la puissance était prépondérante dans l'Eglise pendant les dernières années de Pie IX. Léon XIII était plus disposé aux compromis diplomatiques et à la conciliation, plus désireux de donner des satisfactions à l'opinion anglaise et de favoriser un rapprochement entre l'Eglise catholique et l'Eglise anglicane. Aussi accorda-t-il à Newman le titre de cardinal que Manning avait reçu avant lui ; et le vieil oratorien mourut peu d'années après, en 1891.

Outre son *Apologia pro vita sua*, remarquable essai de biographie intellectuelle et spirituelle dans la manière des *Confessions* de Saint Augustin, qui restaura et accrut parmi les classes lettrées de l'Angleterre la réputation à demi-effacée de Newman, le principal ouvrage de celui-ci dans cette période de sa vie est un petit livre sur la théorie de la connaissance religieuse, intitulé *Grammaire de l'Assentiment* (*Grammar of Assent*), petit livre, qui, comme l'*Essai sur le Développement*, sans être condamné ni même formellement blâmé, excita la suspicion des théologiens romains orthodoxes, parce qu'ils croyaient y discerner

des tendances au scepticisme. Newman y expose d'abord un probabilisme assez similaire dans son principe à celui de l'apologiste anglican Butler, qu'il avait étudié dans sa jeunesse. A ce probabilisme se joignait chez Butler une théorie de l'instinct moral et religieux qui rappelle les vues de Shaftesbury et de Hutcheson sur l'instinct esthétique et moral : on distingue là chez Butler des traces de cette philosophie de l'instinct qui au XVIIIe siècle engendra d'un côté la philosophie écossaise, et contribua d'un autre côté à préparer le romantisme à travers les théories religieuses et l'œuvre artistique de Rousseau. Chez Newman ce probabilisme aboutit à un acte de foi qu'il compare, comme les romantiques allemands, à l'inspiration artistique ou poétique. Cela fait un peu songer à Coleridge. Mais ce petit ouvrage de Newman, prudent, fin, ingénieux, n'en demeure pas moins d'une distinction assez étriquée.

Au total, la physionomie du cardinal Newman est singulièrement complexe. Pendant la première partie de sa vie il s'est efforcé de défendre les idées d'autorité, de tradition rituelle et dogmatique dans l'Eglise anglicane, et il a joué le rôle d'un ferment de transformation, et jusqu'à un certain point d'un ferment de dissolution, dans l'Eglise anglicane. Son action à cet égard a été et elle reste encore aujourd'hui très puissante. Et d'autre part, retenant dans la seconde partie de sa carrière maintes idées de sa jeunesse, notamment la croyance à la primauté de la conscience individuelle, Newman a joué dans l'Eglise catholique, surtout depuis sa mort, le rôle d'un ferment de transformation, et, il faut bien le dire aussi, d'un ferment de dissolution. Seule l'étude du développement de sa pensée peut faire comprendre l'équilibre complexe et instable dans lequel il avait cru pouvoir se fixer ; le secret de cet équilibre est dans un ensemble d'idées intermédiaire

en réalité entre les thèses traditionnelles du catholicisme et les thèses traditionnelles de l'Eglise anglicane. Il avait, vers 1843, désigné ces idées sous le nom de *via media*, voie moyenne, dans laquelle il y aurait eu une réconciliation possible des tendances du catholicisme romain avec celles de l'anglicanisme, du « catholicisme anglican » ; et à partir de ce moment, beaucoup d'Anglicans ont renoncé à se désigner du nom de protestants : ils ont voulu reprendre le nom de catholiques et se sont qualifiés de « catholiques anglicans », pour indiquer que tout en ne reconnaissant pas l'autorité de l'évêque de Rome, ils se considèrent comme les représentants de la véritable tradition apostolique qui date de l'âge évangélique, et qui est la propriété du christianisme catholique, par opposition aux formes non catholiques du christianisme, à l'Eglise grecque (et, plus généralement, orthodoxe) d'un côté, et aux sectes protestantes non conformistes de l'autre.

A travers les modifications de sa pensée, Newman est resté fidèle aux idées qu'il devait à ses premières méditations et sur lesquelles reposait toute sa doctrine de conciliation, idées qui, chez lui, n'étaient pas d'origine catholique, et qui n'ont pas cessé d'exciter la méfiance des ultramontains et des théologiens officiels du Vatican. Or, c'est par ces idées qu'il a agi principalement sur Loisy et sur Tyrrel ; ce qui a été repris par eux, ce n'est pas ce que Newman a conservé de la tradition scolastique, commune à l'anglicanisme et au catholicisme romain, c'est ce qui avait filtré jusqu'à lui d'une source qui n'était ni le catholicisme romain ni l'anglicanisme ni, plus généralement, le protestantisme, mais bien la philosophie romantique.

CHAPITRE III

LOISY ET LE PRAGMATISME RELIGIEUX

Loisy ne s'est jamais qualifié de pragmatiste et sa conception de la vérité historique ou de la vérité scientifique est aux antipodes du pragmatisme. C'est seulement pour la notion de vérité religieuse, de vérité de foi qu'on peut lui appliquer avec exactitude le nom de pragmatiste, dans le sens où nous l'avons toujours défini jusqu'ici.

Comment a-t-il été amené à ses théories, beaucoup plus radicales que celles de Newman, bien qu'on puisse y discerner le développement de certaines thèses newmaniennes ?

L'évolution de l'esprit de Loisy a été fort différente de celle de Newman. Elle s'en rapproche seulement parce qu'il est parvenu à ses conclusions par la réflexion intellectuelle beaucoup plus que par le sentiment intérieur.

On peut suivre sans peine le mouvement de sa pensée à travers les livres où coule le filet limpide et régulier de sa prose. C'est une intelligence lucide au service d'une âme sincère, et dans son œuvre qu'éclaire la lumière pure, nette, un peu sèche de l'esprit champenois, il se montre le parent spirituel des saintes femmes au sourire narquois que loge le porche de la cathédrale de Reims.

Le point de départ de son évolution personnelle a été

l'histoire, l'exégèse et spécialement l'exégèse biblique (1). Considérant que l'ignorance des catholiques en matière d'exégèse biblique leur rendait souvent impossible la discussion soit avec les exégètes protestants, soit avec les libres penseurs qui traitaient d'histoire religieuse, Léon XIII avait jugé nécessaire de développer dans l'Eglise catholique les études d'histoire religieuse et d'exégèse ; et c'est sous cette impulsion que Loisy s'aiguilla dans le sens des recherches historiques. Mais ces recherches lui firent voir que la théologie catholique, telle qu'elle lui avait été enseignée dans son enfance, était incompatible avec la critique historique et spécialement avec l'histoire critique des origines du christianisme ; il lui parut impossible d'admettre que les vérités dogmatiques du catholicisme fussent dues à une révélation directe d'un absolu surnaturel, et que ces vérités, enseignées telles quelles dès l'origine, dans les Evangiles, par Jésus lui-même, eussent été simplement transmises d'une manière immuable de génération en génération, comme un dépôt qu'aurait fait parvenir jusqu'à nous la « tradition » des apôtres et des pontifes. L'Evangile ne lui parut ni contenir les dogmes catholiques ni justifier par lui-même les affirmations principales sur lesquelles reposent l'organisation de l'Eglise catholique et ses rites essentiels. Jusque là, il était d'accord avec les exégètes protestants.

D'autre part, si ces croyances de sa jeunesse sont tombées « comme des feuilles mortes », il lui semblait encore plus impossible de devenir protestant que de rester fidèle à l'orthodoxie théologique traditionnelle. Le protestantisme en effet lui semblait être, dès son principe, dans la

(1) *Choses passées* (1913) renferme un récit sobre et précis de sa vie intellectuelle, de son évolution religieuse et des combats qu'il soutint à l'intérieur de l'Eglise pour tâcher de sauver sa liberté d'esprit.

Réforme et être devenu par la suite de plus en plus individualiste, abstrait et anti-historique.

La religion n'était viable, selon lui, que là où elle reposait sur une organisation sociale, sur une tradition ecclésiastique. La tendance du protestantisme qui aboutit à un émiettement individuel indéfini était donc incompatible avec le maintien même de la religion.

En outre, plus le protestantisme se développe dans le sens de son principe primitif, plus il subordonne, plus même il élimine les rites, c'est-à-dire l'appel au sentiment par l'imagination au moyen de symboles concrets ; le protestantisme éliminant de plus en plus les dogmes traditionnels tend à éliminer en même temps de plus en plus les rites concrets, les sacrements et par là encore, il tend à se mettre en dehors des conditions vitales de toute religion. Il n'y a jamais eu, selon Loisy, de religion sans rite et sans culte et une religion comme le seraient les formes extrêmes du protestantisme chez certains protestants libéraux, serait une religion de purs esprits qui n'ont jamais existé et qui n'existeront jamais.

Enfin, les recherches mêmes d'exégèse qui avaient provoqué ses doutes au sujet du dogmatisme catholique lui faisaient considérer le protestantisme comme anti-historique. En effet, le protestantisme dans ses formes diverses suppose que certaines idées ou certains sentiments se rencontrent dans l'Evangile primitif de Jésus, que ces idées ou ces sentiments constituent l'essentiel de l'Evangile, c'est-à-dire l'essentiel de l'enseignement de Jésus, et que le véritable christianisme consiste à revenir à ces idées ou à ces sentiments, à revenir à l'Evangile et à Jésus, en éliminant toutes les altérations, toutes les déviations, toutes les superfétations dogmatiques ou rituelles qui ont été le produit du développement historique intermédiaire. Or, l'étude directe de l'Evangile par les méthodes de la cri-

tique historique montrait à Loisy que si l'on pouvait douter à maints égards de ce qu'a été la personnalité réelle de Jésus, une chose du moins était certaine : c'est que Jésus n'a jamais été un protestant libéral. Les protestants libéraux qui croient revenir à l'Evangile et à l'enseignement de Jésus font donc reposer leur foi sur une erreur historique, et la base du protestantisme libéral n'est pas moins fragile pour l'historien que celle de l'orthodoxie catholique traditionnelle.

Dès lors, Loisy se demanda s'il ne serait pas possible de transformer les thèses essentielles de l'apologétique catholique et, au moyen d'une philosophie nouvelle de la religion, de justifier le point de vue catholique contre le point de vue protestant. C'est dans ce dessein qu'il écrivit en 1902 l'*Evangile et l'Eglise*, réfutation méthodique de l'ouvrage que Harnack, le plus célèbre des exégètes allemands du protestantisme libéral, venait de publier en 1900 sur l'*Essence du christianisme*.

Continuant la tradition philosophique qui s'était transmise de Jacobi à Schleiermacher et, avec certaines transformations, de Schleiermacher à Ritschl, Harnack soutient que l'essence du christianisme ne consiste ni dans un dogmatisme intellectualiste, quel qu'il soit d'ailleurs, ni dans un ritualisme social autoritaire et traditionnel, mais dans le sentiment intérieur, dans une certaine transformation de l'âme. Cette transformation intérieure, qui constitue l'essence du christianisme, Jésus l'a déjà prêchée dans les Evangiles et c'est également là, selon Harnack, l'essence de son enseignement.

Jésus, dans les Evangiles, nous a enseigné la foi en Dieu comme père, l'amour de Dieu comme père et l'amour des hommes comme frères, comme fils d'un même père. Voilà ce qui serait, d'après Harnack, l'essence de l'enseignement de Jésus dans l'Evangile, ce qui le distinguerait de tout le

développement judaïque antérieur, et ce qui devrait constituer pour nous, aujourd'hui encore, l'essence du christianisme. Tout ce qui s'y est ajouté ne saurait être considéré que comme une altération ou une déviation. Après avoir essayé de dégager historiquement de l'Evangile lui-même cette essence du christianisme, Harnack examine l'histoire des dogmes et celle de l'Eglise : c'est par une adaptation de l'Evangile au milieu grec et au milieu romain que s'est formée la dogmatique de l'Eglise et que s'est constituée l'Eglise catholique elle-même, comme organisation administrative et juridique. Ce qui différencie le catholicisme de l'Evangile primitif résulte donc de l'introduction d'éléments qui sont extérieurs et étrangers à l'Evangile primitif, éléments intellectuels qui sont principalement d'origine grecque, éléments juridiques et politiques qui sont principalement d'origine romaine.

La réforme de Luther a été un effort pour éliminer ces éléments dogmatiques et juridiques, étrangers à l'essence du christianisme. Mais Luther n'est pas allé assez loin ; il a laissé subsister une partie des dogmes scolastiques ; il est encore trop imprégné de l'intellectualisme des Pères de l'Eglise grecque et des docteurs de la scolastique catholique, et il convient aujourd'hui de dégager définitivement le christianisme de tout intellectualisme comme de tout ritualisme, pour lui rendre sa forme la plus pure, celle du sentiment évangélique.

Telle est, en bref, la thèse de Harnack. Loisy soutient, dans l'*Evangile et l'Eglise*, que cette thèse est historiquement fausse et philosophiquement inadmissible.

Elle est historiquement fausse ; car les éléments que Harnack considère comme l'essence du christianisme n'étaient pas l'essentiel de la prédication de Jésus. La critique historique établit, selon Loisy, que l'objet essentiel de la prédication de Jésus était d'annoncer la venue du

royaume de Dieu et que pour Jésus, le royaume de Dieu n'était pas uniquement dans le cœur. On s'appuie, pour soutenir cette dernière thèse, sur un seul texte ; mais d'abord il doit sans doute être interprété tout autrement que ne le font les protestants libéraux ; ensuite il peut fort bien ne pas venir de la tradition évangélique primitive ; enfin il est isolé dans les Evangiles au milieu d'une foule d'autres textes qui affirment tout autre chose et qui sont en contradiction formelle avec l'interprétation des protestants libéraux.

Le royaume de Dieu est conçu par Jésus de la manière dont le concevaient les Juifs de son temps, c'est-à-dire comme une réalité à la fois spirituelle et matérielle,qui doit succéder à l'état de choses actuel; mais le royaume de Dieu ne se ramène pas pour Jésus uniquement ni même essentiellement à une transformation interne. Jésus a prêché la pénitence, c'est-à-dire la transformation morale, en vue du royaume de Dieu ; mais la pénitence, la transformation interne, la conversion morale, ne constitue nullement le royaume de Dieu par elle seule, elle en est simplement une condition antérieure et préparatoire. Le royaume de Dieu en tant qu'objet de foi, distinct de la conversion morale, c'est-à-dire le royaume de Dieu comme l'entendent les catholiques, est donc un élément essentiel, aux yeux mêmes de Jésus, de l'Evangile primitif. Cette idée du royaume de Dieu a pu être ultérieurement développée et transformée dans le catholicisme, mais la notion d'un certain ordre de réalités spirituelles auxquelles les âmes participeront dans l'avenir, et qui demeurent distinctes de la conversion morale et actuelle des âmes, est un élément essentiel de l'Evangile de Jésus tel que l'histoire nous le fait connaître.

Quant à la foi au Dieu-père, en tant que cette idée d'un Dieu-père se distinguerait des autres formes de l'idée de

Dieu, et notamment de l'idée de Dieu comme juge, ce n'est pas une affirmation que l'Evangile de Jésus présente comme essentielle ; le Dieu de l'Evangile n'est pas le Père plus que le Juge ; les deux idées co-existent chez Jésus sans que l'une d'entre elles soit indiquée par lui comme étant l'essence de sa prédication à l'exclusion de l'autre.

C'est d'ailleurs, d'après Loisy, un procédé contraire à ce que l'histoire nous apprend sur la continuité des transformations de la conscience religieuse, que de prétendre faire consister l'essence du christianisme uniquement dans certaines thèses qui distingueraient l'enseignement de Jésus de ce qu'ont affirmé avant lui les autres prophètes juifs ou de qu'affirmait autour de lui la conscience religieuse collective des Juifs. Jésus a emprunté au milieu juif qui l'entourait la croyance apocalyptique et eschatologique, la croyance au royaume de Dieu placé dans l'avenir et conçu comme fin du monde ; l'instauration de ce royaume, pour lui comme pour nombre de ses contemporains, devait être précédée par un jugement dans lequel ceux qui se sont repentis seront placés par Dieu à sa droite, et ceux qui ne se sont pas repentis seront placés par Dieu à sa gauche. Si l'on recherche ce qu'a pu être pour Jésus lui-même l'essentiel de sa prédication, c'est cette croyance qu'on trouve et non pas les éléments que Harnack a isolés et abstraits en déformant l'histoire pour la faire cadrer avec les besoins de son apologétique protestante et de sa conscier ce personnelle. La foi au Dieu-père considérée comme l'essentiel de la religion est une forme particulière et tardive du développement du christianisme, celle qu'on rencontre dans le protestantisme libéral contemporain, ce n'est pas, historiquement, le point de départ de l'évolution chrétienne.

Mais ce que nous trouvons dans l'Evangile n'est pas ce qui s'est maintenu par la suite ; il y a d'après Loisy, un

postulat commun à la théologie catholique traditionnelle et au protestantisme libéral d'un Harnack ; et ce postulat est un postulat scolastique : c'est la croyance à une révélation surnaturelle faite une fois pour toutes à un moment déterminé du temps, en un lieu déterminé de l'espace, révélation surnaturelle qui, d'après la théologie catholique, se serait transmise immuable dans l'Eglise, révélation surnaturelle et immuable qui d'après le protestantisme libéral aurait été altérée par l'Eglise et à laquelle il faudrait revenir. Or il faut rejeter cette croyance à une révélation surnaturelle immuable.

L'histoire de l'Eglise et de la pensée religieuse nous fait connaître des expériences religieuses vivantes sur lesquelles la réflexion travaille avec le temps. L'histoire du christianisme n'est ni la transmission ni l'altération d'un dépôt primitif, c'est le développement organique et vital d'un germe originel. A partir de ce germe les influences de la vie sociale et de la réflexion intellectuelle ont produit des formes de société ecclésiastique et des formes de croyance dogmatique qui n'étaient pas données telles quelles dans l'Evangile. Ces formes de la société ecclésiastique, ces dogmes, correspondent aux efforts d'adaptation de ce germe primitif à son milieu, c'étaient les conditions nécessaires pour que le germe évangélique pût vivre et se développer, pour qu'il ne fut pas écrasé ou détruit.

Loisy résume dans cet esprit l'histoire de la dogmatique et de l'organisation ecclésiastique du catholicisme ; les formes de l'organisation ecclésiastique ont été des formes d'adaptation plus ou moins imparfaite au milieu social ; les dogmes ont été le produit de la vie religieuse, l'expression de certaines expériences religieuses originelles expression intellectuelle incomplète, imparfaite, transitoire, qui s'est développée dans le passé comme l'histoire nous l'apprend et qui, sans doute, continuera à se déve-

lopper et à se perfectionner dans l'avenir. Dans l'Eglise catholique au Moyen âge le principe de la piété individuelle et de la conscience religieuse personnelle s'unissait de la manière qui était possible dans les conditions sociales et intellectuelles du temps avec le principe de l'organisation sociale et de l'autorité ecclésiastique ; principe aussi nécessaire à la vie de la religion que la piété individuelle et la conscience personnelle. Loisy indique en quelques phrases, mais sans y insister (son but étant de défendre la religion catholique), que le catholicisme s'est appauvri intérieurement et a exagéré la centralisation politique à la suite de la Réforme protestante ; le protestantisme d'ailleurs s'est appauvri de son côté en abandonnant une partie de la tradition vivante qui s'était développée jusqu'à la Réforme selon les lois de la vie religieuse et de la vie sociale et intellectuelle et grâce à laquelle le christianisme avait été jusque-là sinon parfait, du moins tout ce qu'il pouvait être dans les conditions imparfaites de l'existence humaine.

Dans cette argumentation, Loisy emprunte à Newman, il le dit lui-même, la notion du développement organique de l'Eglise et du dogme, et il en tire un ensemble de conclusion hardies qui ne se rencontrent en aucune façon dans l'œuvre de Newman, encore fort scolastique.

Au reste, cette conception d'un développement organique, d'une vie inconsciente qui prend graduellement conscience d'elle même n'est pas empruntée par lui uniquement à Newman ; il cite aussi, et à plusieurs reprises, Caird. Or Caird est un des principaux représentants du néo-hégélianisme anglais. Il a appliqué à la philosophie de la religion l'idée hégélienne de développement organique, et l'idée hégélienne d'une vérité qui tend à prendre de plus en plus conscience d'elle-même, à travers des formes finies et transitoires, imparfaites sans doute, mais

historiquement nécessaires. Caird applique en particulier cette idée hégélienne du développement de la vérité à l'interprétation du christianisme et du développement chrétien, et par Caird, ce sont des conceptions nettement hégéliennes qui ont passé, à son insu, chez Loisy.

A son insu : le seul endroit en effet où Loisy prononce dans l'*Evangile et l'Eglise* le nom de Hegel est une phrase de sa préface où il déclare que l'idée de Harnack d'après laquelle on pourrait définir une fois pour toutes l'essence absolue du christianisme en dehors de son histoire serait une idée hégélienne ; or c'est là une idée très différente de celle que se faisait Hegel du développement de l'esprit en général, et spécialement du développement religieux ; les idées directrices de Hegel à ce sujet se retrouvent bien plutôt chez Caird, de qui elles ont passé en partie dans l'ouvrage de Loisy.

Cet ouvrage mêle ainsi avec des idées hégéliennes des idées proprement romantiques sur le rôle de la vie (idées traduites dans le langage de l'évolutionnisme biologique sur l'adaptation vitale) ; et ce mélange se comprend d'ailleurs facilement puisque Hegel s'était efforcé d'absorber dans son système des thèses romantiques. Loisy, par exemple, admet que, la vie se justifiant par son existence même, l'existence seule de l'Eglise est ainsi une apologie supérieure à toutes les apologies intellectuelles et plus ou moins artificielles des théologiens ; c'est là une conception de la vie qui repose directement sur la théorie romantique de la vie et sur la croyance que l'on peut traiter le développement d'un groupe social tel que l'Eglise catholique comme analogue au développement d'un organisme.

Loisy répète aussi à plusieurs reprises qu'à chaque époque, les dogmes de l'Eglise et les institutions catholiques ont été ce qu'elles pouvaient être et ce qu'elles

devaient être pour répondre aux besoins vitaux de cette époque et au besoin vital de la conservation de l'Evangile. Il y a là l'expression d'un optimisme historique, d'un fatalisme qu'on peut qualifier d'ultra-hégélien. Cette justification du fait par son existence même est une des interprétations qui ont été le plus souvent données du hégélianisme, spécialement par les théoriciens conservateurs, par la « droite » hégélienne, bien que dans le hégélianisme, on rencontre des vues fort différentes. Certains passages de Loisy sembleraient presque des commentaires du sens dans lequel les théoriciens sociaux conservateurs ont interprété la célèbre formule de Hegel : le jugement dernier, c'est l'histoire universelle. Sans parler des conservateurs prussiens, un conservateur russe comme Katkof a soutenu que le tzarisme, produit nécessaire du développement historique, se justifiait ainsi par le seul fait de son existence.

Cette influence de Hegel paraît avoir passé chez Loisy non seulement à travers Caird qu'il cite, mais aussi à travers Renan qu'il ne cite pas ou qu'il ne cite que rarement. Il est naturel qu'il ne se réclame pas de lui : Renan, depuis sa *Vie de Jésus*, ayant toujours été la bête noire des théologiens catholiques et des chefs officiels de l'Eglise. A l'époque où Loisy écrivait l'*Evangile et l'Eglise* qui était, sous une apparence modeste, une tentative pour transformer toute la philosophie religieuse du catholicisme, citer Renan aurait été se faire condamner et rendre impossible l'œuvre à laquelle il travaillait.

En outre, il est naturel que Loisy ait été particulièrement frappé des divergences que ses théories historiques présentaient sur divers points avec le détail des hypothèses historiques de Renan sur les origines du christianisme ; il est probable qu'il a été frappé aussi des divergences que présentait à certains égards sa philosophie de la religion avec la philosophie religieuse de Renan, dans

laquelle l'influence du libéralisme protestant et celle du sentiment poétique sont beaucoup plus marquées qu'elles ne le sont dans la philosophie religieuse exposée par l'*Evangile et l'Eglise* ; néanmoins, non seulement l'influence de Renan a été réelle, mais elle a été en définitive plus grande sur l'esprit de Loisy que celle de Newman. Et c'est ce dont témoigne le récit que, dans *Choses passées*, il a fait de son évolution intellectuelle.

Il est impossible, en effet, de n'être pas frappé par l'analogie de cette évolution avec le développement de la pensée de Renan, bien qu'elle se soit répartie sur un plus grand nombre d'années, et qu'elle ait abouti beaucoup plus tardivement à une rupture avec l'Eglise catholique. Renan, lui aussi, a commencé au séminaire par se détacher de l'orthodoxie théologique traditionnelle ; il avait étudié la philosophie allemande, d'abord à travers Victor Cousin, puis directement chez Herder et chez Hegel, et dans une certaine mesure chez Schleiermacher. L'étude de la philosophie idéaliste et romantique lui fit apercevoir bientôt qu'il était impossible d'admettre la théorie des théologiens orthodoxes sur le dogme immuable, révélé une fois pour toutes et transmis ensuite par la tradition apostolique ; mais Renan crut pendant plusieurs années encore qu'il n'était pas impossible de conserver l'essentiel du catholicisme en abandonnant cette dogmatique théologique et en interprétant le catholicisme, au moyen de thèses qui s'inspiraient à la fois d'un idéalisme dynamique et d'un romantisme évolutionniste et que venaient assouplir et enrichir des considérations saint-simoniennes sur les besoins sociaux auxquels répond la religion. Ce conflit de conscience se reflète dans les œuvres posthumes de Renan. (Voir son *Patrice* dans les *Fragments intimes et romanesques*.) Ce qui lui fit abandonner définitivement le catholicisme, ce furent les recherches d'exégèse et l'im-

possibilité de concilier les résultats de la critique historique avec les conclusions de la théologie catholique, dans ceux de ses éléments que l'on ne pouvait ni éliminer ni transformer.

La justification relative du catholicisme par Loisy au nom d'une philosophie analogue à l'idéalisme dynamique de Hegel, ressemble aux conceptions qui ont été exposées à diverses reprises par Renan. Mais il y a plus : la façon dont Loisy conçoit l'étude historique de la vie de Jésus, malgré toutes les divergences de détail, est analogue à celle de Renan.

Renan avait synthétisé certaines conceptions du XVIIIe siècle avec des idées provenant de Strauss et de l'école de Tübingen. Strauss et l'école de Tübingen avaient établi que le Jésus des Evangiles était en grande partie le produit de l'imagination mythique des premières communautés chrétiennes, et Strauss en avait conclu dans sa première *Vie de Jésus* qu'on ne saurait atteindre le Jésus historique en tant qu'individu. La critique historique du XVIIIe siècle, à la suite de Voltaire, avait admis au contraire que l'on doit éliminer de l'histoire de Jésus et des Evangiles tout ce qui aurait un caractère surnaturel, mais que, cette élimination une fois opérée, il reste une pesonnalité historique dont on peut définir les traits. Renan avait tenté dans sa *Vie de Jésus* une synthèse de ces deux théories : les Evangiles et le personnage de Jésus sont à maints égards, d'après lui, une construction mythique due à l'imagination des premières communautés chrétiennes, et pourtant lorsque nous éliminons ces imaginations mythiques il reste quelques traits, beaucoup moins précis sans doute et beaucoup moins certains que ceux dont faisait état la critique rationaliste du XVIIIe siècle, mais au moyen desquels nous pouvons, avec une vraisemblance historique suffisante, définir la person-

nalité et l'enseignement de Jésus. Si celui-ci n'est pas un personnage surnaturel, c'est du moins un des plus grands moralistes, le plus grand même, que l'humanité ait connu. Or, l'attitude de Loisy vis-à-vis du problème de la vie de Jésus demeure voisine de l'attitude prise par Renan. Il admet comme lui la nécessité d'une synthèse entre le point de vue hyper-critique et « hyper-social » de l'école de Tübingen et le point de vue individualiste et moral de la critique du XVIIe siècle.

Il semble donc que la philosophie de Loisy, dès cette époque, ressemble plus à celle de Renan qu'à celle de Newman et que l'influence de Renan ait été plus profondément déterminante sur son esprit que celle de Newman; le seul fait que la critique historique joue chez Loisy un rôle prépondérant témoigne de ses affinités avec Renan, comme de la différence essentielle entre Loisy et Newman, qui ne s'est jamais occupé de la critique historique, ni pour la condamner ni pour l'accepter, et qui a toujours admis d'emblée, sans discussion, l'ensemble des thèses dogmatiques et rituelles communes à l'anglicanisme et au catholicisme.

En somme, Loisy, à cette date, professe un pragmatisme partiel et un pragmatisme hésitant. Un pragmatisme partiel : parce que d'après lui l'idée pragmatiste s'applique uniquement à la vérité religieuse, nullement à la vérité historique ou scientifique, dont il s'est toujours fait une idée antipragmatiste et à laquelle il a fini par tout sacrifier, y compris ses espoirs les plus profonds de rénovation intérieure de l'Eglise catholique. Un pragmatisme hésitant : car nous ne rencontrons pas seulement chez lui l'apologie romantique de la vie ou la transposition dans l'ordre de la vie religieuse de la biologie évolutionniste utilitaire et ce qu'on peut appeler un *lamarckisme théologique*, c'est-à-dire l'idée de la continuité du dévelop-

pement vital, et l'idée que le développement vital est l'adaptation d'un germe vivant à un milieu ; il affirme aussi l'existence d'une vérité éternelle et divine, que l'homme ne connaît pas et qu'il ne connaîtra jamais tout entière, mais dont sa science imparfaite et sa théologie provisoire sont des approximations toujours inadéquates et toujours revisables. Une pareille affirmation ne s'inspire pas d'un pragmatisme mi-romantique et mi-utilitaire, mais de cet idéalisme dynamique dont la philosophie de Hegel est une des formes,

---

CHAPITRE IV

TYRREL

« Patrice. — N'y aurait-il pas quelque moyen d'être catholique, sans croire au catholicisme ? »

[RENAN. *Fragments intimes et romanesques*, p. 38].

§ 1

GÉNÉRALITÉS

Dans quelle mesure peut-on rattacher Tyrrel au mouvement pragmatiste et sur quels points son pragmatisme ressemble-t-il à celui de Loisy ? Et d'abord, comment a-t-il été conduit à l'état d'esprit dont le pragmatisme est une des expressions ?

Tyrrel appartenait à l'Ordre des Jésuites qu'il a abandonné lors de la condamnation prononcée contre son pragmatisme philosophique par la Cour romaine ; dans l'Ordre, sa fonction propre n'était pas celle d'éducateur, mais celle de directeur de conscience ; plus exactement encore, on l'avait chargé de s'occuper des hommes cultivés, que leur culture intellectuelle et spécialement leur culture historique ou scientifique tendait à détacher du catholicisme.

On voit l'analogie qu'il y a entre le milieu auquel s'adressait Tyrrel et celui auquel s'adressait Newman.

J'ai sommairement indiqué quel est l'esprit de l'Ordre des Oratoriens et comment, cet esprit étant celui de Newman, il est naturel qu'après sa conversion au catholicisme, l'Eglise l'ait chargé d'établir en Angleterre l'Ordre de l'Oratoire.

Bien que comme l'Oratoire il appartienne au mouvement de la Contre-réforme catholique, et qu'il ait été fondé comme lui pour combattre l'extension du protestantisme, l'Ordre des Jésuites, cependant, dans son esprit général, en est très différent, son but principal ayant été, depuis plusieurs siècles, un but politique. et ses moyens pour atteindre ce but ayant été surtout des moyens pédagogiques.

La classe à laquelle s'adressait l'Ordre des Jésuites, n'en est pas moins, comme celle à laquelle s'adressaient les Oratoriens, la classe supérieure de la société, et c'est par suite, sinon d'une manière prépondérante, comme dans le cas des Oratoriens, mais du moins en partie, la classe cultivée et instruite. De là vient que quelques Jésuites, s'adressant au même milieu social que les Oratoriens, en sont venus à leur ressembler. Tyrrel se rattache à ce groupe,extrêmement restreint d'ailleurs, de Jésuites, ceux qui, en raison de la tâche spéciale qui leur a été assignée, se rapprochent davantage de l'esprit oratorien.

De là ce fait étrange qu'un membre de l'Ordre des Jésuites, considéré depuis trois siècles comme la garde spirituelle de la papauté et de la Cour de Rome, ait porté les coups les plus redoutables à la conception du catholicisme qui grâce à son Ordre avait conquis l'empire depuis trois cents ans.

Etant amené en effet à se préoccuper principalement des objections que la culture scientifique et historique pouvait

faire naître contre le catholicisme dans l'esprit des gens instruits, Tyrrel a dû réfléchir sur ces objections plus profondément qu'il ne l'aurait fait autrement. Et pour retenir dans l'Eglise ces esprits qui déjà s'en détachaient, Tyrrel s'est trouvé conduit à des compromis entre leurs idées et les thèses du catholicisme traditionnel.

Que ce fait paradoxal ne soit pas un fait isolé, c'est ce que montre l'histoire des Jésuites en Chine au XVIIe et au XVIIIe siècles : afin de convertir au catholicisme la Cour de Pékin et par la Cour la classe dirigeante, celle des Mandarins, les Jésuites avaient été amenés à des compromis entre les idées chinoises et la théologie catholique orthodoxe. Ils admettaient chez leurs convertis le respect de Confucius et le culte des ancêtres.

Il s'est passé pour Tyrrel quelque chose de semblable. Vers 1901 il était bien connu comme conseiller spirituel. « Tous les plus mauvais cas allaient à lui. » Le 5 décembre 1901, il écrivait : « J'ai rencontré à Londres tant de catholiques moribonds à la recherche d'un *modus vivendi* que je me suis déterminé à écrire un livre ou une série de réflexions pour l'aide spirituelle de gens dans cette condition. Par analogie avec « Comment vivre avec douze sous par jour », on pourrait intituler cela : « Comment vivre avec un minimum de foi. » (*Life and Letters of George Tyrrel*, t. II, p. 141).

Mais cette explication de ses tendances intellectuelles par le milieu sur lequel il voulait agir demeure incomplète et superficielle. Il faut le considérer lui-même. Et c'est un étrange jésuite que ce jésuite irlandais, le plus remarquable entre les modernistes (comme l'a très bien vu Mgr Mercier, en le choisissant pour adversaire) ; c'est un écrivain de génie et une personnalité singulièrement attachante.

§ 2

LA PERSONNALITÉ DE TYRREL ET L'HISTOIRE DE SES IDÉES RELIGIEUSES AVANT LE PRAGMATISME

Fils de l'Ile des Saints, de l'Ile d'Emeraude, — qui est aussi l'île des Fenians et du Sinn Fein —, tantôt contemplatif et tantôt combatif, il a de la poésie et de la philosophie, de la tendresse et du sarcasme, le génie de l'observation intérieure et une sincérité passionnée qui le porte toujours du premier bond jusqu'au bout de ses sentiments et de ses idées ; il a des passages dans ses premiers livres qui sont d'une orthodoxie ardemment intolérante, et d'autres où se concentre, et d'autres où se diffuse, l'esprit mystique du christianisme ; son œuvre, c'est

« Une émeraude où semble errer toute la mer »,

mais qui, devant nous, d'elle même et par l'action de sa lumière intérieure, se dissoudrait en eau marine.

Sur l'histoire de ses idées religieuses depuis sa prime jeunesse, nous possédons un document sans pareil, une autobiographie écrite pour un ami, publiée après sa mort, — peut-être la plus belle autobiographie religieuse qui existe avec les *Confessions* de saint Augustin, une analyse psychologique des sentiments d'un enfant et de l'évolution intérieure d'un adolescent qu'on peut comparer aux souvenirs de Tolstoï et au *Moulin sur la Floss* de George Eliot. Elle occupe tout le premier volume de *Life and Letters of George Tyrrel* et, comme il n'en existe aucune traduction française, nous allons en donner de larges extraits. Au centre d'une étude sur un mouvement religieux comme le modernisme, il est tout indiqué d'ailleurs de placer le récit minutieux d'une vie individuelle.

« De mes premières conceptions, écrit Tyrrel, ou plutôt de mes premières peintures des choses divines, j'aurais honte de parler, si je ne croyais que tous les enfants se ressemblent beaucoup dans leurs efforts pour appréhender les pensées qui chez les esprits formés eux-mêmes sont faibles entre toutes... Nous avions un livre d'images moral... dans lequel était représentée une certaine *Vilaine Jeanne*, avec ses cheveux dans un filet, qui avait la mauvaise habitude de faire des grimaces devant son miroir ; sur quoi un ciel justement irrité la prit en flagrant délit, dans l'acte de tirer la langue, et la fixa là pour toujours dans l'attitude qu'elle avait méchamment choisie — sûrement une illustration appropriée des conséquences irréparables et éternelles du péché mortel ! Hé bien — Lui seul sait pourquoi — mais cette jeune personne me servit d'image de Dieu pendant des années et des années... « Jésus » était une femme plutôt insipide, aux longs cheveux, dérivée peut-être d'une peinture religieuse. Mais pour une raison ou pour une autre, je personnifiais le ciel dans une vieille femme qui ressemblait à Mrs Meyers, avec un énorme capuchon attaché sous le menton et un châle rouge plié sur sa large poitrine.

« Une nuit j'eus une vision dans laquelle figuraient ces personnages, et ma mère écouta naturellement avec intérêt les révélations divines accordées aux innocents et refusées aux sages, jusqu'au moment où je commençai à décrire la céleste matrone comme « Madame le Ciel » ; sur quoi mes « vantardises » furent ignominieusement reléguées au limbe des illusions et des cauchemars et mon ciel fut dépersonnalisé et transformé en un lieu situé au-delà des nuages, où « le pauvre papa » vivait dans des conditions de confort indicibles.

« J'étudiai naturellement les nuages avec plus de soin, à la suite de cette aventure, et un jour je me précipitai

dans la maison pour dire que j'avais vu « le pauvre papa » dans le ciel, ayant, en fait, découvert la ressemblance d'un profil grotesque qui couvrait la moitié du firmament. Mais j'avais perdu tout crédit comme visionnaire, et je fus grondé, sinon claqué, pour dire ce qui n'était pas vrai. J'abandonnai alors pour quelque temps tout intérêt dans la théologie. » (p. 17-18). Survient dans sa vie peu après, à l'âge de quatre ans,une tante qui « dans sa jeunesse avait été nettement irréligieuse, mais qui avait été « convertie » à un calvinisme rigide. Elle se tourmentait toujours pour l'âme de ma mère, qui était en fait dans un état beaucoup plus sain que la sienne et n'avait jamais eu besoin du cataclysme violent d'une conversion. Ma mère était trop honnête pour prétendre ou qu'elle se trouvait en péril imminent des feux de l'enfer ou qu'elle était absolument certaine de son élection ; et comme pour ma tante il n'y avait aucun milieu, il se produisit une certaine quantité de friction. Nos malheureuses petites âmes du moins devaient être sauvées de la colère à venir — et ainsi nous entendîmes beaucoup plus de religion que précédemment, les prières de famille commencèrent à être un fardeau et le dimanche un jour d'aridité et de solennité funèbre » (p. 20).

Un peu plus tard, premier voyage au bord de la mer : « La mer a fait plus pour mon âme... que les étoiles. Les cieux dans leur ampleur et leur éternité, sont trop un objet d'inférence, trop irréels et invisibles, trop intellectuels, pour m'aider à m'élever au dessus des contingences. Ils exigent un acte de foi dans les mathématiques et dans la science et je ne suis pas l'homme des actes de foi. Mais l'énormité de la mer, sa puissance et son dédain sans scrupules pour tous les intérêts humains, joints à son expression, son caractère et son animation merveilleuses, auraient fait de moi un adorateur de la mer, si j'avais été en quête d'une Divinité. » (p. 25).

A cinq ans, il habite un village à la petite chapelle catholique duquel allaient des amis d'un de ses oncles « et je m'étonnais de voir que des gentlemen appartenaient à une religion aussi vulgaire, bonne seulement pour les domestiques... « Que mon fils aille à la messe avec la cuisinière », voilà peut-être ce qui blessa le plus ma mère, lors de ma conversion » (p. 34). Et ce fut là, chose étrange, un des motifs qui plus tard attirèrent Tyrrel vers le catholicisme, par esprit de paradoxe et de contradiction (1). De bonne heure et déjà en matière de jeux d'ailleurs, « c'est la nouveauté improvisée qui avait un attrait pour moi » (p. 53). — Quelques années plus tard, « nous avions une bonne à tout faire qui était catholique romaine... Ma mère, toujours encline à traiter les domestiques comme ayant une personnalité propre, s'y intéressait beaucoup et se laissait souvent entraîner à des controverses avec elle... Dans ces controverses, qui par elles-mêmes étaient absolument sans intérêt pour moi, je me réjouissais quand il me semblait que le parti le plus faible avait triomphé et toutes mes sympathies étaient pour Rome, ou, plutôt, pour Anne Kelly. — Je pense que mon amour du paradoxe, dès cette époque et longtemps après, contribuait à mon désir anxieux de dire quelque chose en faveur d'une religion aussi saugrenue que le papisme... J'avais l'habitude de mettre la main sur des livres de prière et des manuels catholiques romains et si une grande partie de ce que j'y

(1) Bernard Shaw, plus âgé que Tyrrel de six ans environ (il est né en 1856) et élevé lui aussi à Dublin dans une famille de protestants irlandais, contre les idées desquels il se révolta de bonne heure, écrit de même, avec l'humour agressif qui lui est familier : « Le protestantisme en Irlande n'est pas une religion ; c'est... un préjugé de classe, une conviction que les catholiques romains sont des gens socialement inférieurs, qui iront en enfer après leur mort et qui laisseront aux dames et aux gentlemen la possession exclusive du ciel. » (Voir *G. B. Shaw*, par Archibald Henderson, p. 87).

voyais me semblait niais et inintelligent, beaucoup de choses aussi me surprenaient comme étant ce même genre de christianisme que je croyais être un héritage exclusivement protestant. Ma mère à la vérité... était tout à fait disposée à admettre que les catholiques étaient des chrétiens et que le salut était possible à l'intérieur de cette église pour ceux dont l'ignorance était invincible. Elle fut une fois très amusée et, je pense, légèrement piquée, quand une de nos domestiques catholiques étendit une tolérance analogue aux protestants... Ce que j'appris du catholicisme romain à cette époque m'inspira au moins une sorte d'intérêt dans cette religion ; il y avait tellement plus à connaître à son sujet qu'au sujet du protestantisme dénudé de la Basse-Eglise (« Low Church ») ; il était tellement plus complexe et plus mystérieux, et il avait en outre pour moi le charme magique de n'être pas seulement nouveau et paradoxal, mais même dangereux, coupable et défendu. Mais quand nous quittâmes... cette maison, mon intérêt dans le papisme s'assoupit. Ce n'était en aucun sens un intérêt dans la religion comme telle ,mais seulement dans un paradoxe et une nouveauté. » (p. 78-80).

Après plusieurs années d'indolence, de détachement progressif de toute religion et même de révolte contre la moralité reçue, Tyrrel, en 1875, à l'âge de quatorze ans, passa par une crise religieuse. A cette époque, « si j'étais mort en pleine conscience, ç'aurait été comme un animal, sans crainte et sans espérance. Je pense que j'avais toujours le sens du bien et du mal, mais je ne comprenais pas ce qu'il impliquait... Un jour que l'un de mes amis et moi nous causions des extravagances ritualistes de deux des garçons de l'école,... je lui parlai de saint Barthélemy, qui était très modérément High Church et qui à Dublin était regardé comme un nid de jésuitisme ; sur quoi mon ami dit qu'il n'y avait rien de pire que Grangegorman Church,

dans le nord de la ville. La remarque me resta dans l'oreille, comme un moucheron me serait resté dans l'œil... Le jour de Pâques, en 1875, comme il me fallait aller à l'église quelque part et que je désirais très ardemment introduire quelque variété dans ce martyre hebdomadaire, le nom de Grangegorman me revint par hasard à la mémoire. Ma mère ne fit pas d'objection, étant donné spécialement que le vieux Dr Maturin était un des rares prédicateurs que mon père pouvait écouter sans se mettre ensuite à blasphémer... C'était un prêtre High Church du type de l'école tractarienne à ses débuts (1)... »

Sa chapelle contenait « une table de communion en forme d'autel » ; ce dont « lesprotestants orangistes étaient si indignés qu'ils y avaient plus d'une fois tout saccagé », « un de mes oncles ayant conduit leur bande dans l'une de ces occasions ». (p. 92 à 97).

Il faut se souvenir que « jusqu'à une époque récente et aujourd'hui encore dans une large mesure, l'Irlande n'est pas sortie du XVIe siècle, pour ce qui concerne les antagonismes théologiques et les luttes de sectes. Il n'y a pas de zone neutre. ..Chacun est carrément un « Protestant » ou un « Catholique » (c'est-à-dire catholique romain). Les demi-teintes sont pratiquement inconnues... et, d'une façon générale, les laïques de l'Eglise Irlandaise, dans la mesure où ils sont religieux, sont encore Puritains jusqu'aux moelles dans leurs refus d'accepter le « sacerdotalisme »... Néanmoins le Mouvement d'Oxford a formé quelques curieux petits remous dans la vie intellectuelle de Dublin... Les excès de saint Barthélemy (bien faibles en vérité quand on les compare au « ritualisme » anglais) et des traits semblables, un peu plus prononcés, à Grange-

(1) C'est-à-dire influencé par le « Mouvement d'Oxford » avant que Newman ne se fût converti au catholicisme romain.

gorman, attiraient de petits groupes de jeunes gens, les uns sérieusement et par un intérêt sincère, les autres par affectation et par le désir de choquer des parents protestants. » (D'après le révérend Osborne, dans *Life of Tyrrel*, p. 144-145).

Ce milieu irlandais où s'est formé Tyrrel, avec ses discussions de famille sur les questions religieuses, est aussi celui où se forma, à peu près à la même époque, Bernard Shaw ; il y a d'ailleurs d'incontestables analogies de caractère et d'esprit entre ces deux Irlandais, le socialiste et le catholique, l'auteur de comédies de mœurs et le rédacteur de traités pieux, dont l'œuvre et dont la destinée devaient être si différentes : même goût du paradoxe et de la nouveauté, même esprit de contradiction, mêmes élans brusques, extrêmes, d'une sensibilité comprimée, mais irrépressible, mêmes fantaisies d'une imagination indocile, même observation humoristique des autres et d'eux-mêmes, même don de rendre vivant tout ce qu'ils touchent et d'en faire un objet de controverse ; Tyrrel, à certains égards, n'est-il pas un Shaw catholique ?

« Cette première visite à Grangegorman, poursuit Tyrrel, m'attira et m'intéressa... Ma supposition fondamentale était que la religion dans laquelle j'avais été élevé était la seule forme admissible et défendable du christianisme ; que le papisme était absolument insoutenable excepté comme paradoxe et pour le plaisir de choquer les convenances protestantes. Mais ici il y avait quelque chose de plus piquant ; le papisme dans une église protestante... Je ne puis douter que ce ne soit le côté coupable, le soupçon de perversité ou au moins de paradoxe, qui m'ait fasciné vaguement... J'avais presque découvert un nouveau péché et je trouvais la sensation nouvelle et agréable.

... Quand je revins à la maison en été, l'impression passagère de cette première visite à Grangegorman fut ren-

forcée par beaucoup de visites ultérieures. Je crois que ma mère venait avec moi à l'occasion, trop heureuse de voir s'éveiller en moi une disposition quelconque à aller à l'église... S'il y avait des traits qui lui déplaisaient ou qu'elle critiquait, j'étais aussitôt sur la défensive — du côté du paradoxe, comme je le sentais dans mon cœur. Dans la première chaleur de mon affection pour les personnes, les choses ou les causes, je ne veux entendre parler ni de défauts ni d'imperfections... La critique doit venir plus tard et de moi-même, après que la nouveauté est usée et l'appétit rassasié ; mais dans le commencement il faut que mes oies soient adorées comme des cygnes, et tout mon effort est de trouver des arguments en leur faveur.

Au début il n'y avait pas la moindre trace de motif religieux dans ma défense de Grangegormanism ; je croyais aussi peu que jamais ; j'avais simplement pris parti dans une discussion pour des raisons suffisamment triviales et je combattais pour mon parti, comme je combats pour toutes mes opinions et tous mes choix, avec les ongles et les dents, *per fas et nefas*. Il est difficile de ne pas se soucier d'une cause pour laquelle on a ainsi travaillé et combattu ; et en vérité il y avait tant à dire pour le « Grangegormanisme », beaucoup plus que je n'aurais cru possible, que je fus surpris et intéressé et que j'allai plus avant, à mesure que le sujet commença à se déployer dans mon esprit. L'opposition de ma mère me stimula grandement ; parce que je ne pouvais supporter qu'elle différât d'opinion avec moi, et j'étais également déterminé à ne pas céder ; je devins donc aussi diligent et aussi ingénieux comme controversiste que je l'avais été précédemment comme charpentier. Mais au début... je ne rêvais même pas à dire mes prières ou à changer ma vie. Si j'allais à l'église, c'était pour observer, pour écouter, pour fortifier ma position. » Pourtant, « je n'ai jamais perdu, même pendant mes plus mau-

vais jours, une aspiration passionnée vers la réalité, une crainte et une défiance profonde vis-à-vis de l'illusion, de la prétention et des faux-semblants. Je ne sais si mon incrédulité même n'était pas seulement une perversion de cette tendance... Par ma présence à Grangegorman, j'en vins bientôt à m'intéresser à la cause, à m'identifier avec elle, à un tel degré que je fus forcé de prendre des décisions pratiques. Un certain besoin de consistance et de cohérence, cette même antipathie pour le faux-semblant et l'irréalité, me fit sentir que je ne pouvais pas me jeter dans ce système et le défendre dans mon esprit, pendant que je le niais dans ma vie et ma pratique. Et comment pouvais-je continuer, avec la moindre sincérité intérieure, à combattre pour les conséquences éloignées de principes que je n'admettais pas encore ? Ainsi mon intérêt porta tout d'abord sur la frange et les avant-postes extrêmes du christianisme, et de là je fus graduellement poussé, de force et par besoin de consistance, vers le centre et le noyau. Le désir que tout le système pût être vrai, le désir de pouvoir prier et de pouvoir croire, fut bientôt puissant en moi et me disposa à saisir toute ombre de justification pour cette croyance. »

« Quand je recommençai à vouloir dire mes prières, vers la fin de 1875, ce fut en faisant quelque violence à mon sens de la réalité et à ma sincérité, ce fut contre ce que j'avais de conscience ; je sentais au fond que j'étais un fraudeur et que je me trompais moi-même... Je savais, mais je ne voulais pas admettre vis-à-vis de moi-même, que je *jouais* la religion ; que je me laissais aller à jouir d'un rêve. Je n'avais pas de nouvelle raison pour croire ce que j'avais toujours nié intérieurement ; j'en avais simplement besoin et je refusais de discuter la question avec moi-même. Je décidai aussi, pendant que j'étais dans cet état, que j'entrerais au service de l'Eglise et que je donnerais

ma vie à la cause de la religion ; bien que je ne visse pas clairement mon chemin vers elle. De même ma connaissance de l'idéal catholique me fit désirer de me réformer moralement, bien que je n'eusse aucune raison de le faire en dehors du vœu d'être en entière harmonie avec le système dans lequel j'était intéressé. » (p. 98 à 103).

« Je sentais obscurément (mars 1876) que le catholicisme romain était le but vers lequel la High Church était un mouvement suspendu ; mais... j'étais tout à fait sûr que ses absurdités étaient trop grossières et trop éclatantes, même pour le plus habile défenseur de paradoxes. Le danger pourtant me fascinait et j'aimais à voir de combien près je pouvais longer le précipice sans y tomber...

« Je disais maintenant mes prières à peu près régulièrement, toujours d'après cette hypothèse effrayante et dissimulée que je refusais de regarder en face : « O Dieu, s'il y a un Dieu, sauve mon âme, si j'ai une âme ! »... Souvent, pendant les deux années suivantes, et occasionnellement, pendant longtemps, longtemps après, je me relevais quand j'étais à genoux et je disais : « Oh, tout ceci est tromperie et faux-semblant ! » Mais alors, quand je faisais face aux conséquences de cette admission, quand je voyais mon château bâti en l'air tomber en pièces faute de ce fondement de nuages et d'obscurité ; quand je pensais à l'effondrement de tous ces intérêts par lesquels j'étais si fasciné, auxquels je m'étais si complètement livré, qui donnaient un but et un sens à ma vie autrement si vide et si dénuée de signification ; je retombais à genoux et je serrais autour de moi, plus étroitement que jamais, le manteau d'illusions que je m'étais tissé.

« Et cependant je ne pouvais pas trouver le repos dans une division délibérée et acceptée entre ma théorie et ma conduite... L'intérêt qui était la force motrice de tout ce mouvement était celui qu'un homme peut prendre — non

pas dans un jeu — mais dans une cause politique, philanthropique ou scientifique, portant sur la réalité de la vie.. L'amour de la poésie peut conduire quelqu'un à l'amour du grec, et celui-ci peut devenir une préférence ou une manie et non pas simplement un moyen ou une condition..; chez moi, ce qui, au début, était dominant, fut éventuellement détrôné et réduit à une position dépendante.

« C'est, en un certain sens..., l'histoire de Newman à à rebours. Dans cette âme pure, la présence de Dieu dans la voix de la conscience fut, depuis le commencement, — d'une manière, je crois, plutôt exceptionnelle, aussi évidente que le fait même de son existence ; bien que la condition extérieure du monde lui parût témoigner en faveur de l'athéisme, et constituer un ensemble de difficultés contre cette lumineuse intuition intérieure. Le Catholicisme de Newman fut le résultat de son théisme, pratique et spéculatif... Moi, dans ma voie obscure et tortueuse, j'ai presque commencé par le Catholicisme et j'ai été poussé, en dépit de moi-même, vers le théisme, pratique et spéculatif, en m'efforçant de trouver une base à un système qui demeurait suspendu en l'air, où il n'était soutenu que par un échafaudage de motifs mélangés... Et le terme de ce développement est que mon intérêt dominant, ma conviction la plus forte est le théisme ; et, dépendant de celui-ci, le christianisme ; et en troisième lieu le catholicisme, juste au degré où Newman a raison, au degré où il est nécessairement impliqué par la conscience.

... Dans la mesure où je tenais ardemment au catholicisme, j'en vins à tenir avec la même ardeur à tout ce qui favorisait le théisme, l'immortalité et les croyances fondamentales de la religion en général ; désirant qu'une fleur si belle pût avoir une racine impérissable... J'avais besoin que tout le monde pensât comme moi... ; le désir d'être

d'accord avec autrui est naturel et instinctif ; et tandis qu'il conduit des esprits passifs et dociles à accepter les vues des autres, il conduit les esprits actifs et indociles au prosélytisme et à la controverse. En outre, chaque dissident était un argument contre la vérité absolue et indiscutable de la position où je m'étais fixé, et que je n'avais pas choisie parce qu'elle était la vérité, mais dont j'avais besoin de pouvoir affirmer la vérité, parce que je l'avais choisie. »

Sur ces entrefaites, en août 1876, Tyrrel apprend la mort subite de son frère aîné, — de son seul frère, qu'il avait toujours passionnément admiré, et qui, depuis des années, était devenu incrédule. « Je lui avais demandé, peu de temps auparavant, où il pensait que l'âme allait après la mort, et il m'avait répondu : « Où va la flamme quand la bougie est consumée. » (p. 104 à 118.)

« La mort de mon frère rendit plus profond mon mépris de la vie ordinaire, à tel point que je désirai plus anxieusement que jamais être réellement convaincu que les beaux rêves du catholicisme étaient vrais... Je lus vers cette époque « les Moines d'Occident » de Montalembert, et cette présentation concrète de la réalité et de la force de la religion en action m'inspira pour la première fois, le désir d'être, non pas seulement moralement respectable, mais pareil à ces hommes, qui étaient des enthousiastes et entièrement possédés de Dieu... Le 21 mars 1877, étant plein de saint Benoît, tel que Montalembert l'a dépeint, et me trouvant aussi dans un état de détresse particulière en ce qui concernait ma propre réforme morale, je priai le saint, au défi de ma conscience protestante, pour le cas où par hasard il pourrait m'entendre ou m'aider. Je n'avais pas réellement foi dans ce que je faisais, mais je m'y cramponnais, comme un homme qui se noie se cramponne à un fétu de paille... Je m'étais arrêté au milieu de la lecture

d'un psaume, par voie de distraction, pour faire cette expérience. Je repris aux mots : *Quoniam in me speravit, liberabo eum* ; *protegam eum quoniam cognovit nomen meum*; *clamabit ad me et ego exaudiam eum*, etc., etc. J'ai vécu là-dessus et sur deux ou trois coïncidences du même genre, depuis lors.

Si c'était là une illusion pour moi, ce fut néanmoins une grâce d'être capable de me faire illusion à une époque où ma foi réelle était si faible, et, par la vertu de ces illusions, d'être préservé peut-être pour des choses meilleures.»

Il se confessa pour la première fois en 1877 au révérend Maturin, le vieux prêtre de Grangegorman, le seul prêtre protestant d'Irlande qui se jugeât autorisé à recevoir des confessions. « Quand je lui soumis l'idée,il me dit avec beaucoup de bon sens : « Est-ce parce que vous en sentez le besoin ou parce que vous pensez que c'est une partie d'un système ? » C'était principalement par la dernière raison, mais je fus trop blessé par l'insinuation d'un manque de réalité dans mon désir pour le reconnaître et ainsi je ne mis en avant que le premier motif.

... Vers 1877-1878, je commençai à me glisser dans des églises catholiques romaines pour la messe et la bénédiction ; et bien que mon goût fut révolté et mon sens du respect choqué par la fausseté et la vulgarité des décorations, j'y trouvais pourtant un certain sentiment de repos et de réalité, car je sentais que c'était là ce vers quoi je gravitais... Toute ma disposition tendait à établir un thème de plaidoirie en faveur de Rome, à trouver une justification pour des pratiques et des croyances qui offensaient alors et qui offensent encore mon goût personnel et mes instincts religieux... Je ne cherchais pas la religion pour aucun plaisir qu'elle me donnerait..., mais de cette étrange manière impersonnelle dont un homme suivra souvent une idée jusqu'à ses dernières conséquences, pra-

tiques aussi bien que spéculatives, étant pour ainsi dire dominé ou possédé par elle.

« ... Je pense que ce fut ma rencontre avec mon meilleur et mon plus cher ami, Robert Dolling (maintenant le fameux « Père Dolling ») qui occasionna ma rupture avec l'anglicanisme. Il était de dix ans mon aîné, ce qui signifie qu'il était un homme de vingt-sept ans et moi un garçon de dix-sept ; le don qui le distingue était et est encore une sympathie extraordinairement compréhensive et le pouvoir d'influence personnelle qui en résulte. Il s'était, même alors qu'il était encore laïque, consacré à aider et à guider les autres, spécialement des garçons de mon âge... Il était intime avec le groupe socialiste-catholique en général... C'était, et c'est encore, comme une religion du peuple, une religion des pauvres, que le Catholicisme l'attirait ; il se souciait peu des subtilités dogmatiques, bien qu'il se souciât beaucoup du côté vital et secourable du dogme, et il acceptait la plus grande partie des enseignements romains, à l'exclusion du Vaticanisme... Tout mon amour de la *benignitas et humanitas Dei Salvatoris nostri* ; tout ce dont les lecteurs se soucient dans mon livre *Nova et Vetera* ; toutes mes sympathies évangéliques ; toute ma révolte contre le Pharisien et le canoniste ; tout cela est le développement des germes qu'il a semés en moi. » Toutes les tendances que Tyrrel aurait pu avoir vers des « vues jansénistes » commencèrent à « fondre » sous l'influence de Dolling et de « son mépris grandiose pour la loi et la logique quand elles barraient la route à l'amour et à la vie. Il ne pouvait pas satisfaire, et il ne satisfit pas, le côté rationaliste de mon esprit ; mais il détourna mon attention de ses exigences exorbitantes et me fit sentir qu'il y avait quelque chose de plus important et de meilleur.

... C'est son influence qui a rompu beaucoup des bar-

rières et des préjugés qui me tenaient séparé du papisme et qui m'a rendu impossible de trouver ma satisfaction... dans l'étroitesse janséniste de l'école de Grangegorman et de son esprit High Church conservateur et tory... J'étais conscient de l'instabilité de la position anglicane, ne trouvant pas à y reposer la semelle de mes souliers. Comme je l'ai dit, je me serais réjoui à n'importe quel moment de trouver que Rome avait raison et d'être en état de surmonter mes répugnances ; mais maintenant je commençai à sentir que c'était la seule forme cohérente du christianisme ecclésiastique, en tant qu'opposé à un christianisme purement mystique et philosophique. Peut-être était-ce, à la vérité, une réduction à l'absurde de cette conception, mais je n'étais aucunement disposé à envisager une idée pareille, ayant si profondément engagé mes intérêts et moi-même dans cette espérance et cette foi.

«... Dolling fut indigné quand je lui parlai de mon expérience de la confession avec le Dr Maturin à Grangegorman, mais le résultat fut que je n'eus plus personne à qui aller... Raisonnant avec moi-même, je décidai que l'intolérance ignorante des prêtres romains ne devait pas m'empêcher de recourir à leurs services, puisque nous étions tous des catholiques... Mais je continuais à communier à Grangegorman...

Je pense quelquefois que dans les plus profondes profondeurs de ma conscience, je ne crois à rien et que je me trompe moi-même en cette matière ; et la reconnaissance de la manière dont j'ai, continuellement, permis au « désir de croire » de jouer de moi, confirme plutôt cette hypothèse mélancolique.

.. Bien que Dolling m'eût désenchanté des insuffisances de Grangegorman, il m'avait amené à un degré de développement qui, étant moins protestant, me semblait plus tendu et plus instable... Je trouvai presque impossible de

retourner à Grangegorman et je commençai à aller à la messe à Gardiner Street. Le culte me paraissait barbare, les prêtres grossiers et vulgaires, et le tout un vrai désenchantement ; et pourtant il ne semblait pas y avoir d'alternative, aucune manière d'échapper à cette conclusion ; la route que j'avais prise devait me conduire à Rome...

C'est vers cette époque que Dolling me dit franchement qu'il pensait que pour un esprit comme le mien Rome était le seul lieu où je pusse trouver le repos, et que j'avais besoin de me fixer dans une position définitive — dans une religion dogmatique. Plus tard j'ai été déconcerté qu'il m'ait donné cet avis et ne l'ait pas suivi lui-même ; mais ce qu'il voulait dire était en un sens très juste et défendable. Il n'était guère possible pour moi de me mettre à vivre ma religion tant que mon attention n'était pas détournée du travail de la controverse et des recherches ; et la seule manière de surmonter mon hésitation et mon doute fondamental était la méthode expérimentale qui consistait à vivre mes croyances et à les réaliser comme des lois de vie. C'est là, j'imagine, ce qu'il voulait dire... Je ne pouvais pas, de sang-froid et avec claire conscience, traiter comme final et comme absolu ce que je savais être seulement un tâtonnement et une hypothèse, et diriger ma vie par cela. Le seul remède réel était de m'imaginer *bona fide* que j'avais atteint la fin de la controverse. De là vient que, tout en ne me poussant pas, il ne me dissuada en aucune façon.

« Le Dr Maturin eut vent de ce qui se passait, et m'ayant envoyé chercher une ou deux fois en vain, il vint enfin me voir pour m'avertir. Il avait deux arguments : 1° qu'il avait soixante-dix ans et moi dix-sept ; 2° qu'il avait traversé sans dommages tout le mouvement « tractarien », alors que je n'en connaissais rien et que je n'en pouvais rien connaître... Mais je lui fis observer qu'il y

avait des hommes aussi vieux et même plus vieux, comme Newman, qui avaient aussi traversé le mouvement et qui pensaient différemment. »

Tyrrel décida d'aller à Londres avec Dolling « pour y voir l'Anglo-Catholicisme à l'œuvre avant de passer du côté de Rome. » La veille de son départ, il annonça ses intentions à la propriétaire de sa mère, Miss Lynch, petite personne douce et discrète, « aux manières de souris », qui était catholique romaine. « Je lui dis que je deviendrais probablement catholique et peut-être prêtre. Elle répondit : « Si jamais vous devenez prêtre, il faut que vous soyez jésuite ; ce sont des hommes très instruits et très saints. »

« Je me rappelle bien mon dernier jour à la maison (avec ma mère et ma sœur), mon dernier jour avec celles qui sont « cachées maintenant dans la nuit sans date de la mort », qui étaient « ma part en ce monde », ce que cette vie avait eu de meilleur pour moi, que j'ai abandonnées — pour quoi ? au nom de tout ce qui est sain et raisonnable ? Pour une toquade, une idée, un fanatisme ? ou par amour et zèle pour la vérité, le Royaume de Dieu, le bien de l'humanité ?... Si j'étais resté à la maison et si j'avais fait vivre ma mère et ma sœur et rendu leurs tristes vies étroites un peu plus larges et plus joyeuses, Dieu ne m'aurait-il pas donné la lumière dont j'aurais eu besoin pour mon salut ?... Ai-je fait assez de bien à d'autres, qui n'avaient aucun droit sur moi, pour expier ma négligence de celles qui avaient tous les droits ? Qu'ai-je sacrifié ou abandonné pour le service de Dieu, comme je suppose que quelques-uns l'appelleraient, sinon mon simple devoir ? Voilà les doutes qui me remplissent l'esprit dans mes moments perdus et qui me font dire : Sûrement j'ai vécu en vain ! »...

« Et ici il faut tirer une ligne (entre le passé et l'avenir)... » (p. 119 à 148).

(P. 149 et suivantes) : « Dirai-je : Honni soit qui mal y pense, parce que je débarquai en Angleterre et que j'inaugurai cette ère nouvelle de ma vie, le jour de la Fête de tous les Fous, 1879 ? Je ne le crois pas. Je suis trop certain de l'incertitude infinie de ces jugements tranchants, d'un côté ou de l'autre ; trop conscient que plus d'un fil de folie est tissé dans ma vie, pour ne pas me borner à risquer l'espoir que la sagesse a pu rester victorieuse en fin de compte. En un certain sens, la vie me semble moins une série d'essais qu'un essai unique ; un coup tiré dans la cible, pour lequel on ne vous accorde ni exercices préliminaires ni seconde chance... »

Les entreprises anglo-catholiques et ritualistes de Dolling dans les quartiers pauvres de Londres plurent peu à Tyrrel ; et un jour qu'il passait devant une librairie catholique, voyant dans la vitrine un livre, *les Jésuites*, de Paul Féval, il entra aussitôt et l'acheta, en raison de la curiosité que cet ordre lui inspirait depuis longtemps et aussi à cause de l'avis que lui avait donné Miss Lynch. C'était un éloge chaleureux de la Société, qui « portait les traces de la sincérité et de l'ardeur plutôt que de la connaissance et de l'esprit critique... ; c'était ce que n'importe quel enthousiaste aurait pu écrire, après avoir lu la vie de saint Ignace par Genelli, en concluant naïvement que la réalité présente devait nécessairement correspondre à cet idéal... A cet âge j'étais sensible à une présentation imaginative des choses, et, en outre, je n'étais que trop disposé à avaler tout ce qui pouvait blanchir le Romanisme, spécialement dans son aspect le plus noir. Il y avait, je pense, dans ce livre, une défense bien conçue de la Société contre les calomnies les plus vulgaires et les plus dénuées de critique de ses ennemis. Il ne me fallait qu'un prétexte pour balayer toutes ces calomnies et je le trouvais ici... Ce qui m'attirait vers cet ordre, c'était son énergie

militante pour la cause du catholicisme et de la foi... Or cette conception « militante » de la Société ressortait claire et vive de ces pages, et elle créa en moi ce que les esprits mystiques appelleraient le germe d'une « vocation ». Aussitôt après avoir lu ce livre, Tyrrel écrit à Miss Lynch pour lui demander une introduction auprès de quelques uns des Jésuites anglais, et se rend auprès de l'un d'eux. « Il fut pour moi la bonté même à cette époque et pendant les mois suivants ; mais je n'appris rien de lui que je ne susse auparavant et il ne me fournit de lumière sur aucun point précédemment obscur. » Tyrrel lui déclara néanmoins, au bout de peu de temps, qu'il était satisfait et décidé à se convertir. « Le Père Christie feignit d'être indifférent en la matière, pour des motifs de prudence sans aucun doute. J'étais, toutefois, beaucoup trop sensible à toute apparence d'être snobbé pour insister ou pour trahir la moindre anxiété, et ainsi nous nous séparâmes, en convenant que je continuerais à le visiter ; ce que, cependant, j'étais secrètement résolu à ne pas faire.

« Après ceci, j'éprouvai de la tristesse et du dégoût de toute l'affaire pendant une dizaine de jours, et les vieux doutes s'élevèrent du fond de mon âme, où ils avaient été violemment jetés — non pas tués, mais enterrés vivants. Pour une semaine ou deux le paganisme régna en moi sans obstacles. Dolling était absent à ce moment en Irlande. J'avais un livre à retourner au Père Christie, ce que je fis par la poste et je lui dis dans une note que pour le présent j'avais différé tout projet de joindre l'Eglise Romaine. Il changea aussitôt de ton, et m'écrivit, d'une manière plutôt inconsistante avec la façon dont il m'avait snobbé, sur l'effroyable danger de différer, fût-ce d'un jour, une matière vitale pour le salut ; et me demanda de venir le voir le dimanche. Dans l'intervalle, l'obscurité nue d'une existence sans but m'avait rejeté épouvanté

vers mes vieilles idoles, mes rêves et mes espérances ; et j'étais disposé à fermer les yeux et à me glisser dans n'importe quel paradis de fous pour m'abriter dans ma détresse spirituelle.

Quand je vis le Père Christie le dimanche (18 mai 1879), il dit : « Eprouvez-vous réellement le besoin d'être reçu ? » Question qui dans l'état meurtri de mon âme me mit fort en colère. Je pense que je dis : « S'il ne vous plaît pas d'en prendre la responsabilité, j'irai ailleurs, il y a beaucoup de prêtres qui me recevront. » Il me conduisit alors au confessional et tira de moi, très brièvement, ce qu'un théologien moral appellerait ma confession... Après que la « Réconciliation » fut effectuée, le Père Christie me sonda immédiatement sur ce que je pensais faire de moi. Rendu quelque peu timide par le sentiment de ce qu'il venait justement d'apprendre dans le confessionnal — bien que je voie maintenant pourquoi il reçut mes révélations comme si banales et si ordinaires — je lui dis que j'avais autrefois pensé à la prêtrise. Il ne fut pas choqué de mon audace, comme j'avais supposé qu'il le serait ; car mes notions de la prêtrise, dérivées des livres de piété, étaient tellement idéales que je pensais que très vraisemblablement mes péchés passés seraient un insurmontable obstacle. Pas du tout ; et est-ce que je pensais à l'état séculier ou à l'état régulier ? Plutôt au régulier. Et à un ordre particulier ? Plutôt à la Société de Jésus. Rien de plus simple. Il allait me donner un mot d'introduction pour le Père Porter et j'irais le voir tout de suite.

C'était là prendre la poste, pas d'erreur ; du départ à l'arrivée, de l'embarquement au terme, en vingt-quatre heures. J'étais sorti cet après-midi sans intention d'être reçu, et je m'en retournais papiste et à moitié Jésuite. La prompte réalisation de ce qui n'était auparavant qu'un rêve vague et lointain me remplissait d'une telle

joie et d'une telle surexcitation que je notai à peine le choc subconscient reçu par mon idéal et l'abaissement du niveau de vie auquel j'aspirais. »

Première désillusion que beaucoup d'autres devaient suivre. Mais il est peut-être temps de laisser notre compagnon, âgé maintenant de dix-huit ans, poursuivre de Chypre à Malte, de Malte à Londres, son rêve d'un catholicisme idéal et d'un jésuitisme imaginaire. Dans ses pérégrinations spirituelles marquons seulement quelques points de repère. Notons, par exemple, que dès les premières étapes, les déceptions s'accumulèrent. A Chypre, où il commença l'année d'épreuve, qui devait précéder le noviciat, il se rendit compte que « le Jésuitisme était beaucoup moins intéressant qu'il ne s'y était attendu ; il était moralement irréprochable autant que je pouvais le voir, mais banal et sans force inspiratrice » (p. 176). A Malte, où il termina cette année au collège anglais des Jésuites, il fut « inexprimablement choqué et dégoûté par le ton général de la communauté ; par l'absence de tout ce que je m'étais attendu à trouver et par la présence de beaucoup de choses que j'aurais crues incroyables. C'était, presque, chaque membre contre chacun des autres et contre tous ; et tous et chacun contre leur chef (p. 183) .» A maints égards aussi les méthodes d'éducation des jeunes gens lui parurent étranges : « dans les dortoirs circulaient la nuit des patrouilleurs en pantoufles feutrées ; le terrain de jeu, les galeries étaient surveillées par des yeux de policiers... Pour ceux qui ont à exercer cette surveillance et dont l'esprit doit être saturé de soupçons, cela me semble une calamité. » (p. 190.) Mais il avait « résolu que ses premières conceptions de la Société démontreraient leur vérité, il ne voulait pas admettre qu'il fût le moins du monde désenchanté et il expliquait tout ce qu'il n'aimait pas comme quelque chose qui devait être

aimé (p. 164). » Dolling lui avait prédit qu'il n'y tiendrait pas six semaines, mais il dépassa « les six semaines prédites ; puis six mois ; d'où il passa à six ans, puis à seize et davantage... » (p. 204). Pendant ses années de noviciat, tandis qu'il avait l'impression de perdre tous les jours une demi-heure dans la lecture de Rodriguez, « tout pénétré du commencement à la fin par un esprit mercantile d'égoïsme surnaturel », il se consolait chaque jour pendant un quart d'heure avec l' « Imitation », et un des livres qu'il lut laissa une profonde empreinte sur lui, les « Conférences sur Dieu » de Lacordaire (c'est-à-dire, comme les « Moines d'Occident » de Montalembert, une des productions du catholicisme libéral et romantique qui procédait au début de Lamennais). « Ici je trouvais le théisme de saint Thomas exposé avec l'élégance et le feu de l'imagination de Lacordaire... Ce fut un immense soulagement pour moi... Car après tout, mes doutes au sujet du théisme n'avaient jamais été tués... *En admettant pratiquement, d'une manière arbitraire et répétée, la vérité du théisme, j'en avais fait une habitude de mon esprit — une nécessité de ma vie. D'un simple désir de croire, j'étais passé à une volonté de croire*, malgré les doutes que j'éprouvais, ce que je ne jugeais pas imprudent. Ce n'était pas le théisme nu, la simple moralité qui inclinaient mon esprit à travers mes affections, c'était le catholicisme — *la religion comme un tout* — dépendant, à la vérité, du théisme comme de sa racine, mais attirant plutôt en vertu de son fruit et de sa fleur... Ce livre me ramena au problème radical ;... il n'était pas purement spéculatif, c'était un appel au cœur à travers l'intelligence, et il fit plus pour me donner un amour personnel de la Divinité Pure qu'aucun autre livre que j'aie jamais lu, excepté les « Confessions » de saint Augustin » (p. 223-226).

Un peu plus tard : « vivant, comme je l'avais fait main-

tenant, depuis trois ou quatre ans dans un milieu où les vérités fondamentales de la religion étaient admises, par tout le monde autour de moi, et affirmées implicitement dans chaque mouvement de la vie commune, le sens de l'irréalité de Dieu s'effaça peu à peu, et, sans aucune assurance intellectuelle, *l'habitude, l'imitation et l'accord avec autrui fournirent ce que la pure raison n'aurait jamais pu fournir — un certain sens de stabilité et de repos intérieur dans mes croyances religieuses* » (p. 259).

L'indépendance d'esprit de Tyrrel se manifesta pendant plusieurs années d'une manière assez singulière, en lui faisant prendre le parti de saint Thomas contre Suarez, le théologien accrédité de la Société. Cela commença en 1882-83, à la suite de la publication de l'Encyclique « Æterni Patris » (recommandant l'étude de saint Thomas). « Bien que les anciennes constitutions jésuites insistassent sur l'Aquinate comme notre théologien et philosophe par excellence, Suarez, avec le temps, par des raisons manifestes, était devenu un dieu domestique, et l'animosité contre les Dominicains avait refoulé saint Thomas à l'arrière-plan ». « Mais le P. Liberatore et d'autres jésuites italiens... s'étaient aperçus que Suarez... avait conçu d'une manière grossière et imaginative des distinctions d'un caractère purement intellectuel et avait par là matérialisé tout le système. »

(N'oublions pas que Suarez était espagnol et saint Thomas italien, ce qui n'était sans doute indifférent ni au P. Liberatore ni à Léon XIII).

« Quand l'*Æterni Patris* fut publiée, ce fut un coup en pleine figure pour le corps principal de la Société de Jésus, — un triomphe pour nos ennemis les Dominicains et pour les traîtres dans notre camp. » (p. 243). En 1894-96, nommé professeur de philosophie au séminaire de Sto-

nyhurst, Tyrrel fut trouvé trop thomiste, se heurta à l'opposition de l'école jésuite traditionnelle et dut renoncer à l'enseignement. L'année suivante (1897), il écrivait à un ami dont il venait de faire la connaissance et qui contribua plus que tout autre à provoquer cette transformation de ses idées à laquelle il a dû sa gloire, son martyre spirituel et sans doute aussi sa mort prématurée : « Si saint Thomas était étudié non comme une autorité, mais d'une manière historique et critique comme un homme de génie, une étude pareille serait un instrument précieux d'éducation ecclésiastique. Si le mouvement pouvait être détourné dans cette direction, ce serait vers la vie et non vers la mort. C'est pour cela que j'ai combattu pendant deux ans. En un mot j'étudierais saint Thomas comme j'étudierais Dante, afin qu'en connaissant l'esprit d'un autre âge nous puissions connaître plus intelligemment l'esprit du nôtre. » (Lettre à Von Hügel, *Vie de Tyrrel*, tome II, p. 45). Peut-être Tyrrel reporte-t-il un peu dans le passé les préoccupations historiques que Von Hügel, en l'initiant à l'exégèse moderne, développait alors en lui ? Il a mis au feu tout ce qu'il avait écrit sur saint Thomas. En tout cas, on ne peut l'accuser d'avoir rejeté la scolastique faute d'en avoir fait honnêtement l'expérience.

Dans l'intervalle, notre Irlandais avait été employé à deux reprises comme missionnaire dans des quartiers pauvres, travail charitable par lequel ses supérieurs espéraient amortir son inquiétante activité intellectuelle. Mais il n'y voulut pas retourner.

« Si vous connaissiez les méthodes de la Société de Jésus vous comprendriez pourquoi j'ai refusé les missions. Deux fois déjà elles ont brisé ma vie ; elles ne la briseront pas une troisième fois. Il y aurait plus de jalousie et de délation que jamais à la mission, où chaque prêtre est jaloux au-delà de tout ce qu'on peut croire de l'influence

exercée par ses compagnons de travail. » (*Vie*, tome II, p. 38). On le chargea donc à partir de ce moment d'écrire des articles de revue, principalement de controverse ; articles, dont au début le ton est parfois âprement et passionnément dogmatique. Il cherchait aussi le repos dans la piété et ce sont des recueils de méditations pieuses, d'une pénétrante poésie mystique, en premier lieu *Nova et Vetera* (1897), qui ont fondé sa réputation comme écrivain ; méditations sur le thème de l'amour spontané des hommes et de Dieu : il les avait préparées pour des conférences données soit aux frères lais de la Société, soit à des laïques rassemblés pour des retraites. Mais surtout il fut employé de plus en plus comme conseiller spirituel pour ceux dont la foi était ébranlée. Il nous dit dans un fragment autobiographique (daté d'août 1906) : « Tout ce que j'ai écrit dans les dernières années est indirectement et quelquefois directement le fruit de ma correspondance avec des esprits troublés au sujet de leur religion. C'était un expédient qui épargnait du travail que de publier ce qui pouvait servir pour un grand nombre de personnes, plutôt que de récrire continuellement la même chose. » (*Vie*, t. II, p. 279) (1).

Dès 1885, alors qu'il était encore loin d'être dégagé de la théologie scolastique, mais qu'il s'y sentait déjà mal à l'aise, la lecture de Newman, avec sa doctrine du développement et sa théorie de l'assentiment, l'avait introduit dans un nouveau cercle d'idées. Mais il devait pousser bien plus avant que son initiateur et cela dès les dernières années du XIXe siècle. Il écrit dans une lettre du 26 décembre 1900 : « Combien Newman lui-même semble loin de nous maintenant ! Combien peu il semble avoir péné-

(1) Ainsi Gratry, dans la préface de sa *Connaissance de l'Ame*, compare son livre à une lettre adressée à ses amis, connus ou inconnus.

tré l'obscurité de notre jour ! Sa méthode et son esprit sont une acquisition durable ; mais de ses prémisses et de ses présuppositions il n'en est guère une seule qui ait échappé vivante. » Puis, trois ans après, dans une lettre du 11 décembre 1903 à Wilfrid Ward, un des principaux « Newmanites » : « L'Eglise a « adopté » le développement, juste comme elle a adopté l'Aristotélisme, c'est-à-dire qu'elle l'a asservi. L'alternative serait pour elle d'être asservie par lui, de lui soumettre ses présuppositions... Je ne puis que penser que si l'Eglise doit vivre, ce sera par l'inverse de ce qui est arrivé pour l'Aristotélisme, c'est-à-dire par l'absorption de notre théologie dans la synthèse philosophique contemporaine. » (*Life*, t. II, p. 216-218).

Dans une lettre du 26 mai 1906 : « J'ai lu la plupart des écrits de Newman au moins une fois..., la « Grammaire de l'Assentiment » trois fois et l' « Essai sur le Développement » à peu près aussi souvent. Le premier de ces deux livres opéra une profonde révolution dans ma manière de penser, en 1885, quand j'avais commencé à sentir de façon plutôt pénible les limites de la scolastique... Personnellement je ne crois pas que son effort pour unir la conception du développement avec la conception catholique de la tradition ait été heureux ou cohérent ; mais il a donné à la pensée une impulsion qui peut aboutir à un effort plus heureux. Avec son acceptation de l'idée catholique romaine du *depositum fidei* comme étant un « Credo » divinement communiqué ou un résumé de la théologie, aucune synthèse avec la philosophie évolutionniste n'est possible. Je ne suis arrivé que *graduellement* à m'en rendre compte. » (*Vie*, t. II, p. 209). Enfin dans une lettre à von Hügel, le 19 février 1905, Tyrrel affirme nettement que ce qui le sépare de Newman, ce n'est pas seulement un usage plus radical de l'idée d'évolution en ma-

tière religieuse, c'est une notion nouvelle de la vérité religieuse : « Newman ne peut plus nous aider. Ce qui a besoin d'une adaptation, ce ne sont pas les articles du *Credo*, c'est le mot Credo. »

A cette date nous sommes en plein pragmatisme et Tyrrel vient d'élaborer sa doctrine originale. La crise décisive dans ses idées paraît se rattacher à son amitié avec von Hügel, écrivain mystique d'origine allemande, mais fixé en Angleterre. Von Hügel est le Père Mersenne du mouvement moderniste, le trait d'union entre la plupart de ceux qui s'y sont associés. Dans l'introduction de *Lex Orandi*, Tyrrel signale « sa dette envers le baron Friedrich von Hügel, auquel je dois plus qu'à tous mes autres maîtres réunis. » Néanmoins si le rôle de von Hügel est capital, il paraît avoir consisté surtout à transmettre des influences. Son amitié avec Tyrrel commence en octobre 1897. Dès le mois de décembre, von Hügel veut faire connaître à son ami l'œuvre de Maurice Blondel et celle du P. Laberthonnière. « J'avais déjà reçu Blondel du P. Brémond (1), répond Tyrrel, et j'en ai lu sans grand profit, car son style est très obscur... Mais « Le Dogmatisme moral » (de Laberthonnière) a été une grande joie pour moi, comme donnant une vue plus claire de la « Philosophie de l'Action » ou plutôt la Philosophie du cœur et de la nature humaine concrète. Je m'y sentais chez moi en presque toute chose... »

En septembre 1900, nouvelle lettre à von Hügel sur l'*Action* de Blondel. Cette fois Tyrrel a commencé par la fin, qu'il « a trouvée lumineuse, bien qu'avec un mélange

(1) Jésuite français qui a écrit sur Newman et qui par la suite fut sécularisé, Il s'est consacré depuis à une histoire du sentiment religieux dans la littérature française depuis le XVIIe siècle ; il y a montré beaucoup de finesse psychologique et un talent littéraire qui rappelle un peu la manière de Sainte-Beuve.

d'obscurité ; » puis il a recommencé par le commencement, il a été « presque réduit au désespoir par la deuxième Partie » et « alors la lumière s'est faite... Cela a pris trois semaines... » Il comprend maintenant pourquoi on l'a « accusé d'être un lecteur de Blondel, car nous semblons... atteindre des conclusions tout à fait identiques, indépendamment l'un de l'autre et en y venant de côtés tout à fait opposés... Il atteint par une recherche méthodique les idées sur lesquelles je tombe par un heureux hasard, ou, tout au plus, par instinct... On ne saurait trop regretter qu'un livre qui fait époque comme celui-ci soit pratiquement enseveli dans l'obscurité de son style... »

Il faudrait un pinceau chargé de sépia pour suggérer les enroulements et les volutes d'une pensée aussi fumeuse. Autant qu'on peut indiquer en quelques lignes les tendances d'un ouvrage dont l'étude demanda à Tyrrel un tel labeur, on peut dire que l'*Action* de Maurice Blondel, prétend « chercher le secret des nécessités intellectuelles dans les mouvements plus intimes de la volonté », que d'après lui « les sciences exactes n'ont de raison d'être et de possibilité d'existence que si dès le principe elles tendent implicitement à devenir... un auxiliaire de l'activité pratique » ; que partout à l'origine des procédés scientifiques, il intervient, d'après lui, un « artifice » ou un « décret » destiné à instituer une « relation fictive » entre l'ordre de la réalité qualitative et celui de la mesure ; la science consistant en des « symboles cohérents », « la liberté de la science est illimitée ». Ainsi point de science, sinon par la volonté et la liberté. — La volonté à son tour, qui dépasse infiniment la conscience, est insatiable et ne peut se satisfaire qu'à la condition de se livrer « les yeux fermés » à la religion catholique, c'est-à-dire au « grand courant d'idées, de sentiments, de règles morales qui se sont peu à peu dégagés des actions humaines, par... l'ac-

cumulation des expériences. » La critique de la science vise donc à justifier un abandon sans critique au catholicisme. — A cette construction, Blondel, sans connaître Peirce, a donné de son côté le nom de « pragmatisme ».

Dans sa critique de la nécessité scientifique, on discerne sans peine certaines thèses de Boutroux, qui fut l'un des maîtres de Blondel et dont nous avons signalé déjà l'importance, soit dans la formation du pragmatisme scientifique de Poincaré, qui fut son beau-frère (tome I, p. 255-256), soit dans l'adoption de la philosophie de la contingence par Bergson, qui fut son élève (tome II, p. 133). Il faut se souvenir aussi qu'un autre maître de Blondel, Ollé-Laprune, catholique d'une irréprochable orthodoxie, avait eu recours, dans un livre intitulé la *Certitude Morale*, aux idées de Renouvier sur le rôle de la volonté et de la liberté dans la formation de la certitude. Nous retrouvons ainsi à la racine de l'œuvre de Blondel ces mêmes conceptions renouviéristes, qui doivent tant à Fichte, qui ont si fortement agi sur William James et qui, chez l'inspirateur direct de Renouvier, chez Lequier, membre du groupe des catholiques romantiques admirateurs de Lamennais, avaient déjà servi d'instruments à une apologie du catholicisme. Enfin, autour de ces idées précises, on pourrait difficilement nier chez Blondel l'existence d'une atmosphère intellectuelle émanée de l'œuvre de Ravaisson, le maître de son maître Boutroux, l'inspirateur secret d'une grande partie du bergsonisme ; et cette atmosphère, nous l'avons vu (t. II, p. 95-111), est à maints égards schellingienne autant que biranienne. Or, comme à sa manière Bergson, Blondel se rapproche plus de Schelling que ne l'avait fait Ravaisson. Il faut, en effet, rappeler que la seconde philosophie de Schelling affirmait (avant Schopenhauer), la primauté dans la réalité absolue

de la volonté inconsciente sur la pensée consciente, en même temps que la réaction de la seconde sur la première ; et on peut rappeler également l'usage que firent aussitôt de ces vues certains disciples et certains amis du philosophe, pour glorifier non seulement le christianisme, mais plus précisément la religion catholique. L'œuvre de Blondel se rattache ainsi à son insu à un courant d'idées qui traverse tout le XIXe siècle et qui prend sa source (comme l'œuvre de Newman) dans le romantisme allemand.

Von Hügel, d'un autre côté, engageait Tyrrel à étudier la critique biblique. Il ne lui faisait pas seulement part de son admiration pour Duchesne, pour Loisy ; il ajoutait : « Je souhaiterais que vous puissiez lire l'allemand » (août 1900). Il souhaitait encore que son ami pût étudier Eucken, à quoi Tyrrel répond : « N. me nourrit comme un petit oiseau avec des mouches et des vers de terre choisis tirés d'Eucken, que j'avale avec avidité, et j'aimerais pouvoir m'en nourrir moi-même ». En sept. 1901, Tyrrel s'est mis à l'allemand : « mais, oh ! quelle langue ! » En janvier 1902 : « je commence à me traîner sur les mains au milieu des enchevêtrements de votre langue maternelle. » On sait que la philosophie religieuse de Rudolf Eucken, principalement inspirée de la seconde philosophie de Fichte, est une sorte de dilution, de solution aqueuse de quelques idées du penseur d'Iéna et qu'Eucken vaut plutôt comme historien de la pensée religieuse que comme penseur original.

Enfin, dans son introduction à *Lex Orandi*, l'exposé le plus complet de son pragmatisme religieux, Tyrrel écrivait (juillet 1903) : « Je voudrais reconnaître ma dette vis-à-vis des écrits d'autrui... Mais il vaut mieux me contenter de rejeter toute prétention à être plus qu'un tisserand de matériaux empruntés de beaucoup de côtés et qui dans le tissu que voici, peuvent acquérir une signifi-

cation très différente de celle qui leur appartenait dans la texture dont ils ont été arrachés. »

Et dès le mois d'avril 1902, Tyrrel déclarait à von Hügel que « sa théorie était un amalgame », notamment de Loisy, de Blondel, d'Eucken (1). « rien ne m'étant

(1) Il citait aussi Münsterberg, psychologue allemand professeur aux Etats-Unis, auteur de *Die Willenshandlung* (1888), *Beiträge zur Experimentellen Psychologie*, etc. Ce qui importe surtout pour l'orientation qu'il a pu contribuer à communiquer à Tyrrel, ce ne sont pas les détails de sa psychologie qui ne se retrouvent pas chez ce dernier ; c'est la direction générale de sa pensée. Or c'est un psychologue « volontariste ». Ce type de psychologie procède en premier lieu, chez les Allemands, d'abord directement, puis le plus souvent indirectement, de Schopenhauer. Or la théorie de la volonté chez Schopenhauer est-elle mystique ou physiologique ? L'une et l'autre sans doute, et ses doubles origines trahissent l'ambigüité de sa nature, qui est celle de tout le romantisme philosophique. Elle se rattache d'une part, bien que le philosophe n'en convienne pas, à la métaphysique romantique de Schelling qui, en 1809, en 1812, proclamait la dualité radicale de la volonté et de l'entendement dans l'absolu et la primauté de celle-là sur celui-ci. Mais d'autre part Schopenhauer a hautement déclaré que sa théorie de la « volonté » est dérivée de Bichat, c'est-à-dire d'un des protagonistes de la biologie vitaliste ; la psychologie « volontariste » est, en sa source, un vitalisme psychologique. Voyez en effet *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tome II (*Ergänzungen*), cap. 20 : ce que Bichat appelle opposition de la vie animale et de la vie organique, c'est, dit Schopenhauer, ce que j'appelle opposition de l'intellect et de la volonté. « Et c'est une vraie joie de nous voir tous les deux, comme deux voix dans un duo, marcher d'accord, tout en faisant entendre des paroles différentes ». « Celui qui veut me comprendre, qu'il le lise ; et celui qui veut le comprendre plus profondément qu'il ne s'est compris lui-même, qu'il me lise. » Ce que Schopenhauer trouve particulièrement intéressant chez Bichat, c'est que la vie intellectuelle se rapporte à la vie animale (c'est-à-dire motrice) et au contraire la vie passionnée à la vie « organique » (c'est-à-dire végétative). Il cite comme l'expression même de sa propre philosophie le passage où Bichat déclare (contre l' « intellectualisme » radical d'Helvétius) que le caractère, ayant son fondement dans la vie « organique », est inaltérable « soustrait à l'empire de l'éducation ». Le tempérament ou le caractère est ce que Schopenhauer appelle volonté : la volonté est distincte de l'intelligence et antérieure à celle-ci, ce qui correspond à la distinction et au rapport des deux vies, organique et animale, chez Bichat, « cet homme extraordinaire, enlevé trop tôt au monde ». Dans ces mêmes *Eclaircissements* qui forment le deuxième volume du *Monde comme Volonté et Représentation*, Schopenhauer, après avoir cité Kant comme représentant de « la méthode subjective de considérer l'in-

propre que l'amalgame ». Il s'agit de la théorie exposée dans *La Religion comme un facteur de vie*, cette première version de *Lex Orandi*, où on peut lire (p. 7) : *La vérité d'une religion, c'est son utilité pour la vie éternelle.*

§ 3

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE TYRREL

Avant d'étudier en quoi consiste le pragmatisme de Tyrrel, il convient de définir dans leur enchaînement les

telligence », cite comme représentants de « la méthode objective », à côté de Bichat, « Cabanis, dont l'excellent ouvrage sur les *Rapports du physique et du moral* a ouvert la voie ». Et l'on trouve déjà, effectivement, dans l'ouvrage de Cabanis la théorie de Schopenhauer d'après laquelle les diverses forces de la nature, la gravitation, l'affinité, l'instinct, sont essentiellement identiques à la « volonté ». La psychologie « volontariste » qui en Allemagne dérive, dans ses principes, de Schopenhauer, se rattache en France à Maine de Biran ; mais celui-ci a emprunté à Cabanis sa théorie de la « vie affective », antérieure au moi et qui a son siège dans les organes internes, comme il a emprunté à Destutt de Tracy l'idée du rôle de l'effort volontaire dans la formation de l'esprit et à Bichat la distinction des deux vies : vie organique et affective, vie motrice et intellectuelle ; distinction dont la philosophie personnelle de Maine de Biran n'est que le développement. Dans le livre de Bichat, qui est de 1800, on trouve la loi d'après laquelle « l'habitude émousse le sentiment et perfectionne le jugement », car l'habitude agit sur les fonctions motrices (auxquelles se rattache le jugement), mais n'a presque aucune influence sur les fonctions organiques (auxquelles se rattache la vie affective) ; et Maine de Biran a repris cette loi dans son Mémoire sur l'*Habitude*, couronné en 1802 et qui marque le début de sa philosophie originale. On voit combien sa psychologie volontariste est voisine de celle de Schopenhauer, parce que l'un et l'autre se tiennent près du vitalisme psychophysiologique de Bichat. — En Grande-Bretagne enfin la psychologie volontariste procède de Bain et à travers lui de l'Ecossais Brown et de sa doctrine sur l'importance de l'activité motrice et des sensations musculaires dans la perception et dans la vie de l'âme en général (doctrine que Münsterberg a reprise) ; mais cette doctrine à son tour paraît dérivée de Destutt de Tracy et se rattache encore par là à la distinction de Bichat entre la vie organique (ou végétative) et la vie animale ou motrice. De toutes parts, lorsque nous analysons l'origine des idées sur lesquelles repose la psychologie « volontariste » moderne, nous nous trouvons donc ramenés au vitalisme de Bichat et de ses contemporains.

principes généraux de sa philosophie religieuse et de son apologétique. Je m'appuierai surtout dans cet exposé sur *A much abused letter* (écrite vers la fin de 1903 ; traduite en français sous le nom de *Lettre à un professeur d'anthropologie*), sur le volume intitulé *Entre Charybde et Scylla* ou *La nouvelle théologie et l'ancienne* (publié en mai 1907, recueil d'articles qui datent de 1899, de 1903, de 1905), et sur le volume publié postérieurement à l'encyclique *Pascendi* : *Medievalism*, *Réponse au cardinal Mercier* (publié en mai 1908 ; traduit en français sous le titre : *Suis-je catholique* ?) Bien qu'elle soit l'œuvre d'un esprit perpétuellement vibrant, la doctrine de ces ouvrages, dans ses lignes directrices, ne manque ni de suite ni de fermeté.

Le point de départ de Tyrrel dans son apologétique a est psychologique, c'est l'expérience psychologique immédiate, l'expérience religieuse ; point de départ analogue à celui de l'apologétique de James.

L'action divine s'exerce en nous directement et elle est directement sentie en nous par expérience. Dieu est tout d'abord un Dieu intérieur. Cette expérience immédiate doit être le point de départ de toute apologétique religieuse, comme elle reste le centre de toute vie religieuse. Tyrrel appelle aussi cette expérience la vie, la vie religieuse, et ce terme, nous allons le voir, est pris par lui dans le sens vitaliste que les romantiques lui ont toujours attaché, c'est-à-dire que l'expérience psychologique est interprétée dès l'origine par lui au moyen d'un ensemble d'idées philosophiques.

Cette expérience religieuse, dans ses formes originelles, se confond avec la révélation même ; la révélation proprement dite n'est pas le résultat d'un raisonnement déductif ou inductif ; les concepts n'y interviennent encore à aucun degré ; elle est une expérience vitale directement sentie.

A cette expérience immédiate, se superpose ensuite tout le travail de la théologie ; la théologie, qui consiste en un travail intellectuel et dans le produit de ce travail, doit avoir et comme point de départ et comme point d'arrivée la vie religieuse immédiate. Elle est une construction conceptuelle qui doit toute sa signification de vérité aussi bien que toute sa valeur morale à l'expérience vitale directement sentie dont elle part et où elle revient. Dans la mesure où elle s'en détache et où elle s'attribue une valeur indépendante, elle ne peut qu'induire en erreur et éloigner de la véritable vie religieuse.

Cette expérience religieuse, qui est le sentiment immédiat d'une action divine en nous, a sa source dans le subconscient, et ici encore, les vues de Tyrrel font songer à celles de William James et de Frédéric Myers.

Cette action que nous sentons obscurément, mais directement et spontanément, en nous et qui ne prend que graduellement et imparfaitement conscience d'elle-même, procède du subconscient ; Tyrrel comme James attribue au subconscient un rôle fondamental non seulement dans dans la vie religieuse, mais dans toute la vie psychique, il y voit la source de la création poétique, et des croyances qui dominent la vie journalière et la perception commune.

Cette idée, comme la précédente, est d'origine romantique. Tyrrel parle d'une psychologie nouvelle, comme James parlait de découverte psychologique à propos du livre de Myers; en réalité cette idée n'est pas d'origine surtout psychologique, mais surtout métaphysique, et elle ne vient pas de la psychologie anglaise, mais principalement de la métaphysique allemande.

La thèse d'après laquelle le mysticisme et la vie religieuse sont des manifestations spontanées de l'inconscient, est explicitement dans Schelling, en grande partie aussi dans Schleiermacher et dans Jacobi, et elle est énoncée

de la façon la plus claire dans l'ouvrage que Hartmann écrivit de 1864 à 1867 et publia en 1869 sur la *Philosophie de l'inconscient*. Hartmann étudie les différentes manifestations de l'inconscient dans la pensée, dans la perception commune, dans le langage, dans le jugement esthétique et la création artistique, dans le mysticisme et la vie religieuse. Il écrit par exemple (partie II, chapitre IX) : « Le mysticisme est une manifestation spontanée de l'inconscient à laquelle sont dus les sentiments, les pensées, les désirs qui remplissent à certains moments la conscience. »

Hartmann d'ailleurs, n'a nullement songé à donner cette vue comme lui étant personnelle, et il l'a rattachée à la philosophie de Schelling, de Fichte, de Jacobi, de Hamann, bref à tout l'idéalisme romantique allemand. Il cite entre autres un passage de Fichte et un passage de Schelling où la conscience mystique est déjà désignée sous le nom d'expérience. La différence entre l'inconscient, tel que l'affirment les romantiques comme Schelling, et l'inconscient tel qu'il avait été affirmé antérieurement à eux par Leibniz, c'est que l'inconscient chez Leibniz est encore ce qu'on peut appeler *un inconscient cartésien*. Le leibnizianisme se rattache à la philosophie cartésienne, et si Leibniz, à la différence de Descartes, admet que l'âme n'est pas toujours consciente, et qu'une grande partie de la vie spirituelle s'explique par l'inconscient, il soutient néanmoins que ce qui est inconscient dans une âme individuelle est conscient dans une conscience supérieure ; autrement dit *la conscience est conçue par lui comme supérieure à l'inconscient. Il en est tout à l'inverse dans l'école romantique. Ce qui la caractérise à cet égard quand on la compare avec Leibniz, ce n'est pas l'affirmation du rôle immense de l'inconscient, c'est la croyance que l'inconscient est irréductible et supérieur à la conscience ; le rapport de supériorité et d'infériorité se trouve ainsi renversé*, et le

vitalisme généralisé qui est la marque du romantisme, se fait jour dans la conception romantique de l'inconscient, qui s'oppose à la conception leibnizienne ou « cartésienne » de l'inconscient.

Cette conception de l'inconscient comme étant non pas une conscience imparfaite, mais un principe supérieur à la conscience claire, a passé de la philosophie romantique dans la philosophie religieuse qui sert de base à l'apologétique de Tyrrel. La conscience claire, à laquelle se rattachent à la fois, pour Tyrrel, les sciences de la nature et les doctrines théologiques, n'atteint pas et n'atteindra jamais, selon lui, ce qu'il y a de plus profond en nous, et elle demeure inférieure au sentiment obscur dont la source est dans le « subconscient » (1).

L'apologétique de Tyrrel ne fait pas seulement appel, à la suite de Blondel, à l'inconscient individuel, elle invoque également un inconscient collectif qui tend à prendre de plus en plus conscience de lui-même dans la communauté des fidèles constitutive de l'Eglise, mais qui n'arrivera jamais à prendre de sa nature une conscience complète et adéquate. L'inconscient collectif est

(1) Le terme de subconscient employé par Tyrrel comme par William James est d'ailleurs assez malheureusement choisi et le terme d'inconscient qu'emploient Leibniz, Schelling, ou Maine de Biran, le contemporain de Schelling, conviendrait mieux ici ; car si l'inconscient était conçu chez Leibniz comme un infra-conscient et en ce sens un *sub*conscient, l'inconscient est conçu par les romantiques et par Tyrrel à leur suite non pas comme un infra-conscient, un subconscient, mais comme un supra-conscient. Le mot de subconscient a été forgé par Maudsley qui était un psycho-physiologiste, un continuateur de la tradition de Hartley ou de Cabanis, et qui voulait expliquer les faits psychologiques inconscients par des actions cérébrales ; chez lui, l'inconscient était vraiment un subconscient, car il était physiologique c'est-à-dire inférieur à la conscience.

Chez Myers, chez Tyrrel, chez James, le mot n'a pas conservé le sens psycho-physiologique qu'il avait d'abord ; il a pris au contraire une signification romantique et il en est venu à désigner le supra-conscient. Par suite, il semble assez impropre à rendre les idées de nos auteurs.

un principe de développement vital infini qui ne pourra jamais avoir une expression statique et finie, donnée une fois pour toutes.

Cette notion d'un inconscient collectif qui se réalise graduellement dans la communauté des fidèles est comme la précédente une notion romantique. La philosophie sociale des romantiques demande en effet ses explications à une vie sociale inconsciente dont aucun mécanisme ou aucun calcul utilitaire de l'intelligence ne pourra jamais rendre compte, vie inconsciente qui tend obscurément et imparfaitement à prendre conscience d'elle-même dans ce que les romantiques appellent la vie du droit, la vie religieuse, la vie populaire, la vie esthétique, la vie nationale.

Cette notion d'inconscient collectif, Tyrrel ne l'a pas empruntée directement aux romantiques ; elle manifeste avant tout l'influence en lui de la pensée de Newman.

Selon Tyrrel comme selon Newman, la vie religieuse ne saurait pas plus durer sans une communauté de fidèles sur laquelle elle s'appuie qu'elle ne saurait durer dans l'âme individuelle si elle était réduite à des déterminations purement intellectuelles. C'est par une expérience collective que l'inconscient collectif de la communauté des fidèles prend graduellement conscience de lui-même, et cette expérience collective a son organe nécessaire dans une Eglise traditionnelle ; l'enseignement de cette Eglise a pour but de faire bénéficier chaque génération successive du travail antérieur de l'inconscient collectif de la communauté des fidèles. De là vient que le protestantisme paraît à Tyrrel, comme à Newman, insuffisant et inférieur au catholicisme. Cet inconscient collectif et en particulier les manifestations intellectuelles, théologiques ou juridiques, par lesquelles il prend partiellement et inadéquatement conscience de lui-même, constituent un dévelop-

pement analogue à un développement organique, selon Tyrrel, qui suit encore ici Newman. Il entend par là le développement vital en tant que celui-ci se distingue à la fois d'un développement mécanique et d'un développement intellectuel, et il multiplie les comparaisons avec le germe d'un organisme qui se développe à travers des formes de plus en plus parfaites, avec un arbre qui se ramifie de plus en plus complètement, avec la vie organique qui ne se continue pas seulement dans un même organisme d'un moment à l'autre, mais qui se transmet d'une génération aux générations suivantes. Une grande partie de son apologétique repose sur ces métaphores empruntées à la biologie vitaliste et appliquées à la vie sociale, à la vie religieuse et à la vie de l'esprit.

L'organisme constitué par la communauté des fidèles, et la vie qui l'anime, s'adaptent de plus en plus à la diversité variable des circonstances historiques ; à côté des métaphores dérivées de la biologie vitaliste, interviennent dans l'apologétique de Tyrrel comme précédemment dans celle de Loisy, des métaphores et des idées empruntées à ce que nous avons appelé la biologie utilitaire, et beaucoup moins à la biologie darwinienne qu'à la biologie lamarckienne, utilitarisme biologique qu'imprègnent encore fortement des restes de vitalisme.

Les conceptions utilitaires viennent se greffer en quelque sorte sur les conceptions vitalistes, et c'est une application plus étendue de ces deux sortes d'idées biologiques qui rapproche l'apologétique de Tyrrel de celle de Loisy ; c'est ici que se rencontrent les ressemblances les plus nombreuses entre le jésuite irlandais et l'exégète champenois.

Tyrrel, cependant, reste plus près de Newman que Loisy. Il est à la fois plus mystique et plus scolastique que Loisy. La spécialité de Loisy, c'était l'exégèse, l'histoire

des origines du christianisme, et le point de départ de son apologétique c'était le désir d'interpréter le développement historique de l'Eglise catholique, de manière à défendre la vérité du catholicisme. Le point de départ de Tyrrel, c'est la psychologie, c'est l'expérience psychologique immédiate, à laquelle il faisait sans cesse appel dans sa tâche de directeur de conscience. Par suite, il insiste plus sur l'aspect psychologique que sur l'aspect historique de cette apologétique vitaliste, et il est plus influencé par le mysticisme que par l'histoire de la religion et par l'exégèse ; il se rattache en cela à Newman, qui ne s'est jamais beaucoup préoccupé des origines du christianisme étudiées par les méthodes de la critique historique, et qui est toujours parti de l'expérience psychologique individuelle, de la conscience morale ou de la conscience religieuse telles qu'il les sentait en lui-même.

Tyrrel, en second lieu, demeure dans toute son argumentation beaucoup plus scolastique que Loisy. Il l'a remarqué lui-même : son point de vue, selon lui, diffère à certains égards de celui de l'abbé Loisy comme de celui du Père Laberthonnière ; le premier lui reproche d'être trop mystique, le second d'être trop scolastique. En cela aussi, Tyrrel continue la tradition de Newman, tandis que Loisy continue plutôt la tradition de Renan.

En raison même de cette attitude plus scolastique, tout en déclarant que la vérité du dogme est entièrement relative à la vie religieuse entendue à la fois comme une vie de l'âme individuelle et comme une vie sociale, Tyrrel s'efforce cependant de tracer une ligne de démarcation qui permette de séparer nettement la révélation et les dogmes proprement dits de toutes les autres constructions théologiques ; tout ce qui touche à la révélation, aux dogmes, à la réalité vivante qu'expriment les dogmes, tout cela relève de l'expérience religieuse immédiate, spontanée,

directement sentie. Que cette expérience religieuse immédiate, spontanée, ait été éprouvée avec beaucoup plus de force et de fréquence dans le passé que dans le présent, nous ne saurions nous en étonner : car cette spontanéité plus puissante, productrice d'œuvres supérieures, s'est manifestée dans le passé pour la vie artistique ou l'inspiration poétique aussi bien que pour l'inspiration religieuse ; on peut fort bien admettre qu'à un certain degré de développement social, lorsque la vie intellectuelle était moins développée, l'inspiration spontanée ait été plus profonde que dans les âges suivants : de là vient que dans le domaine religieux, on cherche des modèles dans le passé et non dans le présent, comme on le fait dans le domaine de l'art ou de la poésie.

La vérité religieuse en effet, suivant Tyrrel, est plus analogue à l'inspiration poétique qu'au raisonnement scientifique ; la vérité religieuse est d'essence prophétique, c'est-à-dire qu'elle consiste à saisir dans le présent son rapport non pas au passé, non pas à ce que perçoit actuellement notre conscience finie, mais à l'avenir, à l'idéal et à l'éternel. Cette distinction entre la vérité religieuse ou prophétique et la vérité intellectuelle ordinaire permet à Tyrrel de classer dans une même catégorie les sciences de la nature et la théologie, qu'il distingue nettement de cette expérience spontanée par où l'âme perçoit en elle une puissance de développement infinie et inconsciente.

C'est encore là un effort à la fois pour conserver plus d'éléments que ne l'avait fait Loisy de la théorie scolastique sur la vérité religieuse et pour défendre la philosophie de la religion au moyen d'idées empruntées à la tradition romantique. C'est à l'idéalisme romantique qu'il doit cette conception du rapport de l'âme à l'idéal, idéal non seulement placé dans l'avenir, mais qui ne pourra

jamais être intégralement réalisé en raison même de la disproportion éternelle de l'infini avec le fini. Cette conception l'amène à écrire que le catholicisme est quelque chose d'indéfinissable. (C'est ce même caractère « indéfinissable » que Bergson, après Jacobi, attribuait dans les *Données Immédiates* à la liberté). Lorsqu'il s'agit d'une institution sociale déterminée qui se confond avec les formes mêmes de son organisation, ou lorsqu'il s'agit d'une vérité scientifique ou d'une succession de théorèmes juridiques, on a affaire à des affirmations définissables, mais l'erreur des théologiens catholiques, lorsqu'ils veulent défendre leur religion, c'est de croire que le catholicisme peut être défini.

Le catholicisme, selon Tyrrel (p. 58 du texte anglais de *A much abused Lettler*, la *Lettre à un Professeur d'anthropologie*), précisément parce qu'il est une vie et un principe de développement vital indéfini, *est et restera toujours quelque chose d'indéfinissable.*

Dans cette théorie se manifeste d'ailleurs, non seulement l'influence de la métaphysique romantique, non seulement celle de l'évolutionnisme utilitaire, mais aussi celle de la sociologie vitaliste de Burke.

En étudiant les origines et le développement du romantisme philosophique, nous avons remarqué que le vitalisme romantique s'est manifesté dans la sociologie de Burke dès 1793, indépendamment des formules métaphysiques qu'il a trouvées un peu plus tard en Allemagne. Cette sociologie vitaliste reposait sur la croyance que la vie sociale est un développement organique supérieur à toute définition intellectuelle, comme à toute reconstruction mécanique et que par là elle échappe à toutes les théories que prétendaient en donner les révolutionnaires français contemporains de Burke, comme elle se soustrait à tous les projets intellectuels de réforme et de transfor-

mations extérieures et par suite mécaniques qu'avaient conçus les Encyclopédistes français et d'une façon générale les théoriciens des « Lumières », les « intellectualistes » du XVIIIe siècle. Ainsi cette doctrine chez Burke était destinée à défendre un libéralisme conservateur ; l'influence en est fort sensible dans la philosophie religieuse de Tyrrel, qui en transpose dans le catholicisme les thèses sociales. A cet égard le passage de Newman à Tyrrel est comparable au passage de Bonald ou de Joseph de Maistre à Lamennais.

Nous saisissons également dans la conception que Tyrrel se fait de l'Eglise un reflet, sans doute involontaire, de l'œuvre de Carlyle, chez qui s'étaient déjà fondues avec le vitalisme social de Burke et avec les résultats d'une première éducation puritaine, des idées empruntées à la métaphysique romantique germanique, et des idées venant du socialisme romantique français.

L'œuvre de Carlyle est imprégnée du rêve d'une sorte de démocratie romantique, dans laquelle le peuple serait conduit par ceux qui sont en eux-mêmes les meilleurs, c'est-à-dire d'une démocratie qui sans avoir le respect des puissances sociales établies, accepterait l'aristocratie du génie, des « héros », et la supériorité individuelle confèrée à certains hommes par l'inspiration plus ou moins profonde qui habite en eux. (C'est un rêve assez voisin de celui de Hugo et, déjà, de celui de Fichte, dans sa *Bestimmung des Gelehrten*). Ce rêve, Tyrrel le transpose dans l'idée qu'il se fait de l'Eglise catholique. Il conçoit ce que doit être l'Eglise catholique à peu près comme Carlyle concevait ce que doit être la société en général. Ce ne sont pas les chefs politiques, les directeurs juridiques et intellectuels de la communauté, qui ont la puissance de créer la vérité, de la fixer, de l'imposer, c'est la communauté même des fidèles, c'est cet inconscient collectif qui de-

vient plus ou moins obscurément, à travers l'histoire, une conscience collective dans la communauté des fidèles. Les théologiens et les chefs de l'Eglise doivent être seulement les interprètes de cet inconscient collectif à mesure qu'il prend conscience de lui-même ; et d'autre part, pour que cet inconscient collectif qui est la communauté de fidèles prenne conscience de lui-même, l'action de certains individus est nécessaire, action qui va depuis la simple originalité du sentiment religieux jusqu'à l'inspiration proprement dite du prophète ou jusqu'à celle du créateur de religion. Cette inspiration procédant de l'inconscient individuel qui est identique en son fond à l'inconscient collectif constitue la révélation comme expérience immédiate ; elle se répand ensuite dans la communauté des fidèles, et puisque l'inconscient, qui est le principe vivant de cette communauté des fidèles, est identique à l'inconscient qui agit dans l'âme des prophètes et des fondateurs inspirés de religion, puisque le même Dieu travaille dans les uns et dans les autres, il arrivera que, sous l'influence des hommes inspirés, sous celle des saints et dans certains cas, sous celle des docteurs qui définiront plus clairement ces intuitions prophétiques d'abord obscurément conscientes d'elles-mêmes, la communauté des fidèles prendra une conscience plus complète de cet inconscient et les chefs de cette communauté, les évêques et l'évêque des évêques, de même que les théologiens, devront enregistrer la conscience plus claire que la communauté des fidèles prend de la vérité religieuse.

Il est difficile de ne pas discerner une transposition de la conception sociale de Carlyle dans cette conception subtile et complexe du rapport qui existe entre les fidèles et leurs guides inspirés, comme entre les fidèles et leurs prêtres ; et dans le langage même de Tyrrel, on sent vibrer à plus d'une reprise la résonance de certaines phrases

fameuses de Carlyle sur les masses obscures et silencieuses et sur la puissance de l'inconscient qui se fait jour à travers elles : « Ah oui ! dirai-je encore :... le Silence, le grand Empire du Silence, plus haut que les étoiles, plus profond que les Royaumes de la Mort... » (*les Héros*, 6e conf.).

Newman lisait peu ses contemporains, mais pour les écrivains de langue anglaise, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, Carlyle a fait partie de l'atmosphère même qu'ils respiraient.

Il faut ajouter enfin que des traces d'un vague hégélianisme sont plus visibles également chez Tyrrel que chez Newman. Il ne s'en est guère rendu compte lui-même, car tandis qu'il lui arrive de citer Fichte, il ne nomme Hegel que pour lui attribuer une conception purement statique et immobile de l'absolu, c'est-à-dire pour lui prêter des idées qui ne sont pas les siennes. Ce hégélianisme involontaire de Tyrrel se manifeste notamment lorsqu'il admet que dans les schismes eux-mêmes, dans les opinions des Eglises qui à des époques diverses se sont détachées du catholicisme, il y avait de la vérité. C'est incontestablement une thèse hégélienne que cette thèse sur tout ce qu'il y a de partiellement vrai dans les formes multiples et successives du développement religieux, là même où ce développement a pris la forme d'un schisme. Aussi Tyrrel emploie-t-il parfois des formules qui ressemblent singulièrement à celles de Renan.

Nous avons affaire chez Tyrrel à une pensée plus complexe que celle de Loisy, à des idées qui sont à la fois plus près de théories philosophiques soutenues au XIXe siècle et plus voisines, au moins dans l'expression littérale que leur donne Tyrrel, de la théologie catholique traditionnelle.

Tyrrel a employé lui-même, après James, le mot de pragmatisme pour définir son attitude ; il l'a employé

dans les notes qu'il a mises en 1907, à la suite de la *Lettre à un professeur d'Anthropologie*, et il l'avait employé dès 1905 dans un morceau publié par les *Annales de philosophie Chrétienne* du P. Laberthonnière et reproduit dans le recueil d'articles intitulé *Entre Charybde et Scylla*. Mais la théorie pragmatiste est antérieure chez lui de plusieurs années à l'emploi du mot « pragmatisme ».

§ 4

EXPOSÉ DU PRAGMATISME DE TYRREL

Le pragmatisme de Tyrrel est plus original que son auteur ne veut l'admettre, quand il le compare à un tissu dont il a emprunté à d'autres tous les fils. Il consiste à appliquer au dogmatisme religieux du catholicisme la même théorie de la vérité qui avait servi avant lui à interpréter ou à limiter la valeur de la connaissance commune ou de la connaissance scientifique. Ainsi parfois le projectile revient frapper celui qui l'a lancé.

Ce pragmatisme, préparé par un article de 1899 sur *Le Rapport de la Théologie à la Dévotion*, est formellement énoncé en 1902, pour la première fois, dans plusieurs passages d'un volume de méditations pieuses, *Oil and Wine* (*De l'huile et du vin*), et il est largement développé d'abord en 1902 dans *La Religion comme un facteur de vie*, puis surtout, en 1903, dans *Lex Orandi*. *L'Evangile et l'Eglise*, de Loisy, et *Lex Orandi*, de Tyrrel, sont les deux ouvrages capitaux du modernisme catholique.

L'article sur *le Rapport de la Théologie à la Dévotion* (1) esquisse discrètement le thème que développera *Lex*

(1) Paru en 1899 dans la revue *The Month* et reproduit dans le recueil d'articles intitulé *la Foi des Millions*, t. I, p. 230-252.

Orandi et que Tyrrel considérera à partir de ce moment comme sa principale contribution à la pensée religieuse. La piété du fidèle est une règle de foi supérieure à la pensée spécialisée du théologien :

« Plus notre classification est abstraite, générale et simple,... plus nous avons besoin de nous rappeler continuellement que sa vérité est purement hypothétique et ne vaut que dans l'abstrait. » Cela s'applique tout spécialement au monde spirituel et surnaturel : « C'est un principe reçu de la scolastique que l'objet « co-naturel » de l'esprit humain est ce monde matériel qui est présenté à nos sens ; et que nous sommes forcés de penser tout le reste, même notre esprit et notre âme, dans les termes de ce monde. Par suite toutes nos « explications » de l'activité spirituelle sont, sous quelques déguisements que ce soit, mécaniques dans leur racine... Le principal usage de la théologie métaphysique ou naturelle réside dans le fait — non qu'elle nous donne une idée plus compréhensible de Dieu — mais qu'elle nous persuade du caractère nécessairement inadéquat de notre manière de le considérer... Dans la mesure où Dieu est déshumanisé par la philosophie, il devient irréel et inefficace pour notre vie et notre conduite. Ce n'est pas au sage et au prudent, ce n'est pas au théologien et au philosophe que Dieu s'est révélé... » Si la dévotion tend à l'anthropomorphisme, la théologie tend vers l'irréel ; elles doivent être toutes deux « éprouvées d'après la révélation primitive telle que l'interprète l'Eglise. » « La dévotion et la religion existaient avant la théologie, comme l'art avant la critique d'art. »

Oil and Wine (De l'huile et du vin) ne fut publié qu'en avril 1906, mais il avait été écrit en 1901 (d'après : *Vie*, t. II, p. 167 et suiv.) et connu dès le début par certaines personnes. La publication en fut retardée d'abord par les inquiétudes des censeurs jésuites désignés en Angle-

terre pour donner l'*Imprimatur* et que troublaient les assertions répétées de Tyrrel sur le caractère « infiniment inadéquat » de l'enseignement de l'Eglise. « L'impression sur beaucoup d'esprits, écrit à Tyrrel son Provincial, serait que la doctrine catholique est mêlée de tant d'erreurs qu'elle en est sérieusement compromise. » L'intervention du cardinal Vaughan empêcha en 1902 la publication.

Voici quelques citations topiques de ce volume :

§ XV : *Notre manière d'appréhender la réalité spirituelle*, p. 88 : « La foi consiste plutôt dans la reconnaissance pratique de réalités de l'autre monde que dans leur conception mentale exacte. Le genre de connaissance qui nous en est donné tend plutôt à diriger notre vie et notre action qu'à favoriser les intérêts de la théorie et de la spéculation. »

§ XXXI : *Sacrements*, p. 107 : *De même qu'avoir foi dans la divinité du Christ signifie principalement agir vis-à-vis de lui comme vis-à-vis de Dieu ; de même avoir foi dans la présence eucharistique signifie agir vis-à-vis de lui comme présent dans l'Eucharistie...* Croire une vérité, c'est en faire une réalité pour notre vie pratique ; en tenir compte, comme d'un fait, dans toutes nos actions intérieures et extérieures. »

§ XLI : *Dieu en nous*, p. 206 : « ... Dans cette vie, Dieu s'offre à nous comme un objet du cœur et de la volonté, plutôt que comme un objet de l'esprit et de l'intelligence ; *comme quelque chose dont on peut prendre possession par l'action plutôt que par la contemplation, comme quelque chose à faire plutôt que comme quelque chose à considérer* et sur quoi l'on doit argumenter... Ce n'est pas par notre esprit, mais seulement par notre action que, dans cette vie, nous sommes mis en contact immédiat avec Dieu. »

§ XLIII : *Le Christ en nous*, p. 228-230 : « Si dans l'obscurité je me sens violemment poussé ou tiré dans une direction, je sais qu'il y a quelque cause à l'œuvre dont je ne puis former aucune peinture visuelle certaine, et dont j'ai cependant une connaissance très réelle et directe dans ses effets immédiats. De même nous avons une expérience directe d'un genre de force qui attire ou pousse notre volonté vers ce qui est bien ; et si nous nous prêtons à cette force et ne lui résistons pas, nous discernons plus clairement le dessein par lequel elle est gouvernée, le but dernier vers lequel elle se développe lentement. Cette connaissance du travail et de l'action de Dieu vis-à vis de nous est directe, elle n'est pas l'objet d'une inférence... Pour nous qui marchons dans la lumière de la foi, il est plus nécessaire de tenir la main de Dieu que de rêver à ce qu'est sa face, d'autant plus que souvent en rêvant nous relâchons notre prise... Inaperçu, le Dieu inconnu crie dans le cœur de l'homme par la voix de la conscience : « Pourquoi me persécutes-tu ? »... Il crie dans sa peine et dans son angoisse, dans sa faim et dans sa soif, de ce Calvaire spirituel en notre âme, où nous le crucifions tous les jours... « Qui es-tu ? » répondons-nous à son cri de douleur aiguë, quand, par sa grâce, ce sentiment de « différence » d'avec nous, nous est donné pour la première fois et nous trouvons qu'en trahissant ou méprisant notre conscience et en lui résistant nous avons depuis le début trahi notre Dieu, méprisé notre Dieu, résisté à notre Dieu, jouant le rôle d'acteurs réels dans cette suprême tragédie que la passion historique du Christ ne fait que symboliser et rendre visible à notre imagination. »

§ XLIV : *La jalousie de Dieu*, p. 238 : « Si nous nous rappelons que Dieu se soucie plus d'être connu tel qu'il est en nous qu'à part de nous, — en solution, pour ainsi dire, plutôt qu'à l'état séparé —, moins tel qu'il est pour

lui-même ou tel qu'il est en relation avec d'autres choses en dehors de nous que comme une volonté, un pouvoir, une action, une vie se mêlant avec et conditionnant essentiellement notre propre volonté, notre propre pouvoir, notre propre action et notre propre vie,... »

Enfin *Lex Orandi*, publié en 1903, est le remaniement d'une étude pseudonyme, intitulée *La Religion comme facteur de vie*, imprimée en 1902, sous le nom du Dr Engels, et qui s'y trouve pour la plus grande partie littéralement incorporée. Nous allons donner d'amples citations de *Lex Orandi*, en raison de l'importance de l'ouvrage, qui jusqu'ici n'a pas été traduit en français.

Chap. X, p. 65 à 70 : « Juste comme nos corps sont depuis le début en relation sentie avec le monde corporel, ainsi nos âmes et nos volontés sont naturellement, incessamment, en relation sentie avec le monde moral et spirituel, — avec cette société de volontés dont la volonté divine est la source, la fin, le lien. Dans les deux cas nous sommes forcés instinctivement d'agir ou de nous mouvoir dans telle ou telle direction, et en le faisant d'éprouver ou de l'aisance ou de l'inquiétude suivant que l'action est en harmonie ou en opposition avec les intérêts de la vie et de notre expansion. En conservant le souvenir de ces expériences, en les classant et en les unifiant, les hommes ont construit, graduellement, par leurs labeurs réunis, un plan ou schéma du monde entier par lequel ils peuvent guider leur action d'une manière féconde et tourner à leur profit leur expérience passée. Ce plan ou schéma est l'œuvre de l'entendement rationnel et trouve son expression extérieure dans le langage. Comme c'est seulement par nos sens externes et par des signes corporels que nous pouvons communiquer ensemble, tout notre langage et notre symbolisme, toutes les formes de notre entendement sont dérivés du monde des apparences, de sorte que même

nos sentiments et nos désirs privés et incommunicables doivent être traduits en termes d'objets extérieurs communs à tous, avant que nous puissions en parler ; et c'est seulement sous cette forme de traduction qu'ils sont enregistrés dans ce schéma de notre entendement qui est essentiellement communicable, sinon actuellement commun, à tous les hommes. Et avec quel résultat ? Que si nous oublions ce que nous avons fait et si nous traitons comme littérales nos descriptions symboliques des sentiments et des émotions, nous sommes entraînés à toutes sortes d'absurdités quand nous essayons de les comprendre. A plus forte raison ceci s'applique-t-il à nos expériences intérieures les plus hautes, nos affections et nos aspirations religieuses, sociales et morales.

... Notre reconstruction mentale du monde spirituel employant nécessairement les mêmes matériaux que notre reconstruction du monde physique, possède une valeur de vérité beaucoup plus indirecte et imparfaite que cette dernière. Si donc *l'univers de la nature physique, dans lequel nos corps sont tissés et auquel notre vie corporelle nous ajuste, n'existe à l'état de représentation dans notre esprit que comme un diagramme grossier..., jouant simplement le rôle d'un guide pratique pour l'action* ;... bien plus inadéquate doit être notre compréhension mentale du monde spirituel dont nous avons à parler et à penser en termes de nature...

De même donc que notre corps est tissé dans le tissu du monde des apparences dont chaque particule exerce une influence incessante sur chaque autre ; de même qu'il est soumis depuis le début à tout un système d'attractions et de répulsions que la tâche lente et pénible de la science est de démêler, de mettre en ordre et d'unifier ; de même notre volonté, par son rapport immédiat avec Dieu, est tissée dans ce monde spirituel dont il est la source, le

centre et la fin ; est sujette aux influences de ce monde dans chaque moment conscient de la vie ; et c'est seulement par les résultats accumulés de la réflexion religieuse que les implications de ces expériences sont déployées, classées et unies en une reconstruction mentale du monde spirituel.

... Ainsi nous apprenons à distinguer entre Dieu tel qu'il est donné dans notre expérience et tel qu'il est représenté dans les constructions de notre entendement religieux ; de même que nous distinguons entre la Nature qui presse et agit sur nous comme un tout, et la Nature en tant qu'elle nous est connue seulement en partie — simplement par la surface en contact — à travers les constructions et les symboles énigmatiques de la science. »

Chap. XI : *La Croyance en Dieu*, p. 72 à 74) : «... Croire en Dieu, c'est compter avec lui comme avec une réalité et par un choix libre former et adapter notre vie intérieure et extérieure en référence à cette réalité — lui cédant ou lui résistant.

... Historiquement la croyance (en Dieu) a été façonnée par les besoins religieux de la nature humaine et dans la mesure où elle est d'accord (*true*) avec cette nature, elle doit être justifiable par toute philosophie qui est d'accord (*true*) avec elle. La vérité (*truth*) est la même qu'on l'approche du côté pratique ou du côté spéculatif ; ce qui est réellement bon, est vrai (*true*) ; ce qui est vrai (*true*), est réellement le meilleur.

Dans la mesure où les hommes ont obéi à leur attraction innée vers l'Idéal, *progressant à tâtons d'une conception du monde spirituel à une autre selon que celle-ci ou celle-là a manifesté une plus grande efficacité comme guide pratique pour la vie et la croissance intérieures*, la notion d'un esprit personnel suprême, tout-puissant, parfaitement sage, parfaitement saint, comme source, centre et fin du monde

des volontés, s'est fait accepter universellement — *semper, ubique, ab omnibus* ; et elle a par là prouvé son accord avec les réalités dernières sur lesquelles sont fondées les lois de la vie supérieure de l'homme. *Les avantages pratiques et les valeurs vitales des grandes unifications de la science physique ne sont pas plus immédiatement apparentes ou indiscutables que les avantages moraux et spirituels résultant de la conception de l'Infini comme étant un Esprit ou un Vouloir personnel* ;... comme un plutôt que plusieurs ;... comme voyant tout et jugeant tout plutôt que limité. *En devenant meilleurs les hommes ont formé et approuvé ces croyances plutôt que leurs contraires* ; *et en les approuvant ils sont devenus meilleurs encore, et les ont ainsi vérifiées expérimentalement.* »

Chap. XII : *Croyance dans le libre arbitre*, p. 84 à 89 : « Avec la croyance en Dieu, la croyance dans le libre arbitre et dans l'immortalité de l'âme constituent le *Credo* de ce qu'on appelle quelquefois et d'une manière plutôt inexacte, « Religion Naturelle ». Elles nous sont toutes deux données en premier lieu par les expériences de notre vie intérieure, qu'elles expliquent et qu'elles favorisent. Historiquement, c'est leur vérité régulatrice et pratique qui nous est tout d'abord apparente — leur valeur vitale et leur harmonie avec la nature de l'âme. Toujours, partout, chez tous, — *Semper, ubique, ab omnibus* — ces croyances, là où elles sont établies, vont la main dans la main avec le plus haut développement de la vie morale et spirituelle de l'homme, privée et sociale. Cette universalité de leur vérité pratique garantit une croyance dans leur correspondance avec les réalités intimes et les plus profondes de l'ordre spirituel, qu'elles représentent non pas au propre, mais par analogie, en termes du monde des apparences...

On peut objecter aussitôt que la plus pleine vigueur de

la vie morale et spirituelle a souvent été atteinte par ceux dont le *credo* ou la philosophie nie la liberté de la volonté : qui la regardent comme rigidement déterminée par la Nature ou par Dieu. Mais *les croyances dont nous nous occupons sont les suggestions spontanées de l'expérience dans leur forme crue avant que l'entendement n'ait entrepris de les réconcilier avec lui-même*... Ceux qui, n'arrivant pas à réconcilier avec leur entendement cette croyance à la liberté, la rejettent comme une illusion, sont en théorie des « déterministes » ou des « fatalistes », mais *en pratique ils n'en obéissent pas moins à la soi-disant illusion et admettent son utilité pratique. Traitant ainsi la liberté comme un fait ou une réalité, ils y « croient » encore*, et ils doivent leur vigueur morale et religieuse non à leur dénégation théorique, mais à leur croyance pratique... Nous *représentons* et nous *comprenons* l'action nécessairement sous la figure d'un mouvement passif, qui précède quelque autre mouvement nécessairement lié avec lui... La passivité et le déterminisme sont tout ce qui nous est donné dans le monde des apparences ; et tant que nous nous efforçons de comprendre l'action et la liberté en termes de ce monde, nous serons forcés de les nier en théorie, à moins que nous ne nous souvenions que nos représentations ont seulement une analogie symbolique avec le monde réel... Et pourtant notre action libre nous est connue mieux et plus tôt que quoi que ce soit d'autre et est présupposée dans toute possibilité d'une connaissance ultérieure — car c'est dans notre action et en tant qu'agissants que nous nous connaissons nous-mêmes ; nous ne pouvons passer derrière elle par la pensée ou la comparer à quoi que ce soit d'autre ou la classer parmi les contenus de notre entendement. »

Chap. XIII, *la Croyance dans l'immortalité*, p. 93 à 99 : « C'est comme un postulat non de la vie physique, mais de la vie spirituelle que la croyance dans l'immortalité

croît et devient plus impérieuse avec chaque développement de cette vie... Partout, toujours, chez tous les hommes, cette croyance dans la destinée éternelle de l'âme individuelle s'est montrée féconde en approfondissant, en fortifiant et en enrichissant immensément la vie spirituelle ; et elle s'est par là montrée d'accord (*true*) avec la nature et les lois de ce monde réel avec lequel la vie spirituelle nous met en rapport. Sa vérité pratique doit donc être enracinée dans sa vérité comme représentation du monde invisible...

Des croyances qui se montrent d'accord (*true*) avec les lois de la vie la plus haute de l'homme et par suite avec les réalités dernières de l'ordre spirituel ne peuvent être entièrement en conflit avec un entendement qui est d'accord (*true*) avec la Nature. Il faut qu'il trouve au moins une place pour elle, même s'il ne peut pas toujours les démontrer ; il ne peut les exclure sans détruire toute sa raison d'être. Car *l'entendement n'est qu'un instrument façonné par la volonté pour servir de guide à la vie et à l'action.* Il est formé, non pas à partir de rien, mais par la coordination et l'harmonisation de ces notions et de ces croyances spontanées dont l'expérience a prouvé la fécondité pour la vie. Si cette coordination ne peut être effectuée que par l'exclusion de la principale d'entre elles, l'œuvre doit être brisée et reprise depuis le commencement. Les exigences de certaines croyances sont plus fortes que celles d'aucun système qui les exclurait. »

Chap. XIV : *La Croyance dans la Sainte Trinité*, p. 101-105 : « Nous pouvons connaître une chose simplement comme ce qui nous attire ou nous repousse d'une certaine manière, dans une certaine direction ; nous pouvons la connaître dans, et avec, cette attraction et cette répulsion mêmes, longtemps avant de pouvoir nous en faire aucune sorte de représentation dans notre esprit. Et ainsi

dans les mouvements de la Grâce, dans l'attraction vers le bien, dans la répugnance pour le mal, nous connaissons Dieu et la Sainte Trinité longtemps avant que nous n'en formions aucune image dans notre pensée...

La même nécessité qui nous force à attribuer à Dieu la perfection sans la limitation de notre propre personnalité... ne nous force pas moins à lui attribuer la perfection de notre vie sociale comme membres d'une communauté de personnes... La moralité et la société sont des notions corrélatives ; si par analogie Dieu est un être moral il faut que dans le même sens il soit un être social. Dieu est amour — *Deus est Caritas* — et l'amour est une relation entre personnes. « Amour », « Personne », « Société » — ce sont là des noms de ce que Dieu *est* ; tous sont employés de lui par analogie et pourtant avec une certaine vérité et correspondance à la réalité infinie dont il faut que la valeur précise demeure inscrutable à nos esprits finis. La doctrine de la Trinité... demeurera toujours un mystère, une donnée de la foi et de la révélation, une vérité pratique de la vie intérieure, une exigence de l'amour chrétien, mais non une nécessité de la pensée philosophique. »

Chap. XVII et XVIII : *La croyance dans la bonté et la sagesse de Dieu*, p. 125 : « Quand nous en venons à réconcilier (cette croyance) avec le monde de l'expérience externe tel qu'il est présenté dans notre entendement, il semble que nous rencontrions d'insurmontables difficultés dans ce qu'on appelle « le problème du mal »... Si notre foi dans la bienveillance aimante de Dieu doit attendre une solution de cette énigme vaste comme le monde, vieille comme le monde, notre foi devra attendre pour toujours.

... La foi seule est égale au fardeau — la foi qui crie : « Quand même il me tuerait j'aurai confiance en lui » ; non pas une foi aveugle et sans pensée..., mais un choix des dictées instinctives de notre sens religieux contre les

inférences plus faillibles de notre entendement qui raisonne à partir de données infiniment limitées.

... La vie comme nous la connaissons, que ce soit celle du corps ou de l'esprit ou de la volonté, signifie l'action ; et l'action signifie que nous surmontons ce qui est contraire à notre volonté — ce qui, en tant que tel, répond à la définition même du mal ; de sorte que, tels que nous les connaissons, le bien et le mal sont des corrélatifs inséparables. »

Chap. XIX : *La Croyance en Dieu comme Créateur*, p. 143 : « Son accord (*trueness*) avec la nature dernière des choses est établi par l'épreuve de la vie ; car bien que la croyance ne soit pas universelle, elle est universellement vivifiante et libératrice. »

Chap. XX et XXI : *La Croyance dans l'Incarnation*, p. 147 à 162 : « Dans les multiples croyances à l'incarnation des dieux qui ont précédé le christianisme, « il nous faut reconnaître des rêves bizarres de choses à venir,... de frustes formes embryonnaires de la foi plus complète qui est notre foi, de vains essais d'une humanité inexpérimentée pour interpréter sa nature et ses besoins. Nous devons en outre *distinguer le principe de variation du principe de sélection* ; les divers sophismes, vérités, demi-vérités et erreurs, les motifs bons, mauvais et mélangés qui ont tout d'abord presque accidentellement suggéré et formé ces croyances doivent être distingués de cette valeur religieuse démontrée qui a déterminé leur survivance. Le désir de mettre en relation plus étroite l'humain et le divin, ce monde et l'autre ;... d'abaisser les dieux jusqu'aux souffrances et aux faiblesses de la destinée humaine, n'a que rarement dicté et engendré, mais il a principalement soutenu des croyances de ce genre et assuré leur crédit...

La croyance dans la Divinité du Christ est la création

capitale et centrale de l'esprit du Christ. C'est un mystère pour la métaphysique, mais sa signification comme règle pratique du langage, du sentiment et de la conduite peut être appréhendée par le plus simple des disciples du pêcheur galiléen qui d'abord l'accepta. Car croire en une vérité, c'est en tenir compte comme d'une réalité, qu'elle soit plaisante ou déplaisante ; c'est y adapter notre volonté comme à un nouveau facteur du monde auquel nous avons affaire. Ici cela signifie parler du Christ, sentir et agir vis-à-vis de lui comme vis-à-vis d'une personne qui, étant une et la même, possède distinctement tous les attributs de la divinité et de l'humanité...

La doctrine catholique est bien moins la création de la réflexion théologique que du *pouvoir de sélection de l'esprit chrétien rejetant les variations de la curiosité hérétique* — Arienne, Nestorienne, Monophysite — comme inadéquates à ses besoins, *comme en désaccord avec* (*untrue to*) *les lois de sa vie.* C'est une synthèse de toutes leurs valeurs religieuses...

C'est la dévotion chrétienne plutôt que la métaphysique chrétienne, le besoin de l'âme plutôt que le besoin de l'intelligence, qui a choisi la foi orthodoxe de préférence à l'erreur hétérodoxe.

... Tandis que *cette relation entre la divinité et l'humanité est intelligible dans les termes de ses conséquences pratiques pour nous*, en elle-même elle ne peut être représentée à notre esprit excepté par d'imparfaites analogies. »

Chap. XXIII : *La Valeur de prière d'autres croyances*, p. 176 à 178 : (Au sujet de la Virginité de Marie) « Comme dans d'autres matières (par exemple dans la Transfiguration et l'Ascension du Christ), dans celle-ci aussi, la vérité spirituelle nous est donnée non dans le langage de la parabole, mais dans celui du fait historique, qui comme tel est sujet aux critères de l'histoire, bien que comme

véhicule d'une valeur religieuse, comme le récipient terrestre d'un trésor céleste, il soit sujet seulement au critère de la foi. »

(Sur les circonstances de la naissance du Christ) : « *Si c'était seulement une légende inspirée, ou choisie et façonnée, par quelque prophète plein de l'esprit du Christ, la valeur religieuse n'en serait pas affectée ; la seule différence serait dans le mode d'expression — la différence entre le langage des faits et celui des mots et des images ; entre une allégorie jouée et une allégorie parlée.*

... Les Evangélistes, pleins de l'esprit et de la pensée du Christ, auraient pu être inspirés à nous le révéler non dans un récit strictement historique, mais dans des fictions fondées sur les faits et de nature à caractériser le mieux possible et à portraire sa personnalité pour ceux qui ne la connaissaient pas. De tels procédés littéraires n'étaient aucunement blâmables à une époque où ils étaient reconnus et attendus. Pourtant la différence entre les évangiles apocryphes et les évangiles inspirés serait restée infinie ; les premières étant les révélations vraiment divines inspirées par l'esprit et la pensée du Christ, et par cet amour enthousiaste pour lui, dont l'écrivain était rempli... » (1).

Chap. XXV, p. 187 à 193 : « Ce qui a été dit de la Résurrection s'applique aussi en grande partie à l'Ascension. Mais ici l'événement considéré comme un fait visible est plus manifestement une accommodation à des modes de pensée humains, plus évidemment un morceau de symbolisme valable non pour lui-même, mais pour sa signification religieuse.

... Est-il possible de résister à l'impression que la vérité ré-

(1) Entre la 1re et la 2e édition de *Lex Orandi*, au début de 1904, le Dr Bourne, archevêque de Westminster, écrivit au Provincial des Jésuites que « s'il avait lu le chapitre XXIII de *Lex Orandi*, il aurait hésité au sujet de l'*Imprimatur*... » (*Vie de Tyrrel*, t. II, p. 182).

vélée, la matière de foi de ces articles (relatifs à l'Ascension du Christ), se trouve simplement dans les relations spirituelles qu'ils signifient, et que les mots, ou phénomènes (subjectifs ou objectifs) à travers lesquels ces vérités religieuses nous sont communiquées n'ont pas d'autre importance que celle de véhicules de ces vérités ; de même que des symboles sacramentels n'ont pas d'autre importance que celle de moyens de grâce ?

La vérité religieuse et la vérité historique de l'Ascension du Christ sont distinctes l'une de l'autre. Le simple fait que son corps se soit élevé dans les nuages n'a aucune espèce de valeur religieuse... »

(Sur la seconde venue du Christ pour juger tous les hommes) : « Quant à l'aspect matériel de l'événement, nous savons que la croyance universelle de l'Eglise primitive dans sa proximité se manifesta comme erronée — un fait qui doit constituer une grave difficulté pour ceux qui trouvent la matière de foi dans cette circonstance d'une « proximité » temporelle (comme opposée à une proximité spirituelle), et non dans l'aspect religieux de la croyance.

... Il est vraisemblable que le Christ a adopté l'eschatologie courante si intimement liée avec les croyances messianiques et qu'il a accumulé une signification spirituelle très riche dans ce cadre très terrestre. Dans aucun des deux cas il ne jette brusquement de côté les vieilles formes de la pensée traditionnelle : il parle comme tous parlent autour de lui, mais aux mêmes paroles il donne un sens qui est autre chose et plus que le sens qu'ils leur donnent... Le critère réel de la vérité religieuse de ces croyances dans le jugement, l'enfer et le ciel, c'est : Mettent-elles la volonté dans l'attitude qu'il faut vis-à-vis de Dieu ? Font-elles aimer la justice par les hommes et leur font-elles haïr l'iniquité ? »

Conclusion : « Parmi les variations continuelles et infinies de croyance et de dévotion qui naissent d'une manière ou de l'autre, l'Esprit de Sainteté choisit et assimile éventuellement le bon et l'utile et rejette ce qui est sans valeur et nuisible, par la lente logique de la vie et de l'expérience spirituelle. De là vient que l'Eglise dans son ensemble est l'organe approprié de ce développement de la croyance...

Une fois que nous nous rendons clairement compte que l'Eglise est guidée dans toute vérité non par les méthodes précaires de la dialectique théologique, mais par le Saint-Esprit ; que *la vie et non la logique est le critère dernier des croyances et des formes de croyance qui sont aptes à survivre* ; ... que l'autorité doctrinale du Pape et des évêques ne repose pas sur une habileté théologique spéciale, mais sur une *discrimination instinctive* entre la doctrine qui est sainte et celle qui ne l'est pas, c'est-à-dire sur la direction du Saint-Esprit ; alors seulement nous sommes délivrés du piège désastreux au point de vue spirituel où nous resterions pris en confondant avec des doutes contre la foi des perplexités et des difficultés intellectuelles.

... Il y a un développement assurément, non pas gouverné par des lois dialectiques, mais en dépendance et en corrélation avec ce développement de l'Esprit de Sainteté dans l'Eglise entière dont il n'est que l'expression mentale...

Et en cela nous nous séparons de ceux qui sous toutes les variétés et les transformations de l'expression religieuse dans la doctrine et le rituel, voudraient nous inviter à chercher le sentiment unique, identique, simple, homogène de la paternité de Dieu et de la fraternité de l'homme en Christ, et à trouver en ce sentiment la substance immuable de la religion pure... » (Il s'agit de Harnack).

« Car ceci signifierait que, bien que les variations de

l'expression doctrinale et rituelle puissent être gouvernées et critiquées par des lois déterminables, et puissent faire voir des développements susceptibles d'être distingués comme d'accord ou en désaccord avec (*false or true to*) de telles lois, cependant ce sont des lois de la pensée, du langage ou du symbolisme, non de la vie de la religion...

Ce serait là nier que la Charité, l'Esprit de l'Amour Divin, dans l'Eglise entière, comme dans l'individu, soit capable d'un vrai développement — non pas seulement d'un accroissement d'intensité, mais d'un déploiement sans fin et d'une coordination plus intime des possibilités multiformes latentes dans son premier germe ; ce serait aussi ignorer la principale fonction des croyances religieuses dans cette œuvre de développement, qui est de caractériser et de fixer à la fois chaque étape du processus et de préparer ainsi la voie pour la prochaine ; — non pas seulement de mettre de nouvelles mélodies sur des paroles toujours les mêmes. La musique croît avec la croissance du thème ; comme sont les prières de l'Eglise, ainsi sont ses croyances.

... *Lex orandi, lex credendi.* »

Dans *Lex Credendi* (1905), écrit pendant les mois qui ont précédé sa séparation d'avec la Société de Jésus, Tyrrel déclare enfin que le *Credo* « n'a pas été formé uniquement par les exigences de la prière », car il est « l'œuvre jointe de la théologie et de la dévotion, mais *un Credo a une vérité représentative en tant qu'il favorise constamment et universellement la vie de l'Esprit.* Ce n'est pas là un critérium qui permette de découvrir un credo, mais grâce à lui nous pouvons nous contenter de « vivre la vérité plutôt que de l'analyser » (p. 253-255).

Fidèle à sa pensée anti-protestante, Tyrrel écrit à un

ami, en août 1905, au sujet de *Lex Credendi* : « Il ne peut y avoir que des fous pour ne pas voir combien tout cela est peu protestant. Avoir reconnu : 1° Que le catholicisme est du paganisme christianisé et non le judaïsme christianisé du Nouveau Testament ; puis, après le premier choc, reconnaître : 2° Que c'est là une libération et un gain spirituel... est une intuition qui met finalement Harnack, etc. hors de cour. »

§ 5

ÉDOUARD LE ROY

Des thèses de Tyrrel on peut rapprocher celles du mathématicien catholique Edouard Le Roy. Le Roy professe un pragmatisme intégral, mais hésitant. Pour lui, la notion pragmatiste de la vérité ne s'applique pas uniquement à la vérité religieuse, comme chez Loisy, mais aussi à la vérité scientifique. Et son pragmatisme demeure hésitant parce qu'il est fortement influencé par la philosophie idéaliste.

Les vues philosophiques de Le Roy, mathématicien de profession, ont été d'abord des réflexions sur la nature de la science ; il a été frappé par les analyses de Poincaré et de Milhaud, que nous avons résumées dans le premier volume du présent ouvrage. Il les a d'ailleurs simplifiées et exagérées, d'une façon qui a provoqué les protestations du célèbre mathématicien. Et il a subi également, d'une manière plus ou moins diffuse, l'influence de l'idéalisme dynamique, kantien ou fichtéen, qui inspirait plusieurs collaborateurs de la *Revue de métaphysique et de morale*, où ont paru ses premiers articles. D'autre part il a subi plus fortement encore l'influence de la psychologie de Bergson,

et il a tenté d'interpréter la philosophie des sciences de Poincaré, étendue à toutes les formes de la vérité scientifique et simplifiée, au moyen des vues psychologiques de Bergson.

L'examen des influences sous lesquelles sa pensée s'est formée nous remet donc en présence de Poincaré et de Bergson, c'est-à-dire d'auteurs déjà étudiés par nous. Tarde a montré que l'imitation prend tantôt la forme de la tradition, tantôt celle de la mode. Mathématicien de carrière et n'ayant que peu étudié l'histoire de la philosophie, Le Roy s'est trouvé sans défense contre les doctrines à la mode, surtout celles de Bergson et de Poincaré et il les a combinées ingénieusement, sans faire voir d ailleurs comment on pouvait accorder, autrement que dans le vague de formules équivoques, des philosophies aussi différentes l'une de l autre et dont la première se donne franchement pour anti-intellectualiste, tandis que la seconde présente un caractère intellectualiste assurément assez accentué.

Le pragmatisme religieux de Le Roy, catholique dès l'origine et résolu à le rester toujours, résulte à son tour de la fusion opérée dans son esprit entre ses tendances mi-idéalistes, mi-pragmatistes, et l'œuvre de Loisy. Il a rattaché à un système pragmatiste plus général le pragmatisme partiel et hésitant de Loisy. Et il a utilisé dans son apologétique religieuse diverses formules de James, ce qui lui était facile, étant donnée la parenté de la psychologie de James avec celle de Bergson : il a repris notamment l'expression d' « expérience » appliquée à la religion comme aux sciences, et il a trouvé le moyen de la rendre plus confuse encore qu'elle ne l'est chez James, en l'employant pour dés gner jusqu'aux procédés de la critique historique (Voir dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* la discussion qui a suivi un exposé de M. Pa-

rodi sur le sens du pragmatisme) (1). Dans cette période, influencé directement par les ouvrages du P. Laberthonnière, peut-être aussi indirectement et à son insu par les idées que Tyrrel répandait autour de lui, il a déduit, peu après Tyrrel, les conséquences les plus radicales de la philosophie pragmatiste appliquée à la dogmatique catholique et à la vérité religieuse. C'est ce qu'il a fait dans un article intitulé : « Qu'est-ce qu'un dogme ? » et publié dans la *Quinzaine* en avril 1905, c'est-à-dire deux ans après *Lex Orandi* (qu'il ne semble pas avoir connu, car il n'en dit rien). Il a reproduit en 1907 cet article, accompagné de commentaires, dans un ouvrage qu'il a appelé *Dogme et Critique.*

La notion commune du dogme, affirmation intellectuelle immuable et révélation extérieure, telle que l'admettent les théologiens scolastiques, lui paraît contraire à toutes les tendances de la philosophie et de la pensée modernes ; il veut donc essayer de transformer cette notion et la réinterpréter, pour la mettre d'accord avec la nouvelle philosophie des sciences, la nouvelle psychologie et la nouvelle exégèse.

A la question : qu'est-ce qu'un dogme ? Le Roy propose de répondre que le dogme ne nous apprend rien de positif sur la réalité qui est son objet, c'est-à-dire sur la réalité divine. Le seul sens positif du dogme est le sens préceptif ou pratique. Il nous indique avant tout quels devront être nos sentiments, notre conduite et l'attitude de notre âme entière vis-à-vis de cette réalité qu'il ne définit pas intellectuellement. Le dogme a cependant un sens intellectuel, mais ce sens est tout négatif. Les dogmes

(1) Au milieu de la littérature, généralement un peu floue, qui s'est formée autour du pragmatisme, il convient de mettre à part ce vigoureux exposé critique de M. Parodi (*Bulletin* de juillet 1908), ainsi que son étude sur le même sujet dans la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

sont nés successivement, pour réfuter certaines hérésies ; la dogmatique catholique s'est constituée spécialement, comme le montre l'histoire de l'Eglise, afin de combattre le gnosticisme et pour marquer la différence entre le catholicisme orthodoxe et les interprétations que les gnostiques donnaient de la personnalité de Jésus et de son rapport avec Dieu. Les dogmes ne sont donc pas destinés à énoncer, mais à nier certaines affirmations d'ordre intellectuel. Et s'ils les nient, c'est parce que ces affirmations conduiraient à prendre vis-à-vis de leur objet, c'est-à-dire vis-à-vis de Dieu, une attitude pratique nuisible à la vie religieuse.

« Le catholique, après avoir accepté les dogmes, garde toute liberté pour se faire des objets correspondants — de la personnalité divine, de la présence réelle ou de la résurrection, par exemple, telle théorie, telle représentation intellectuelle qu'il voudra...

Une seule obligation lui incombe : sa théorie devra justifier les règles pratiques énoncées par le dogme. » (*Dogme* et *Critique*, p. 32). « Qu'une théorie surgisse un jour qui porte atteinte au dogme dans son domaine propre en altérant sa signification pratique : le dogme, aussitôt, se dresse contre elle et la condamne, devenant ainsi *énoncé intellectuel négatif, superposé à la règle de conduite qu'il était purement et simplement tout d'abord.* » (p. 33).

Pour défendre sa doctrine Le Roy s'appuie, très sommairement d'ailleurs, sur ce qu'ont établi les historiens de la dogmatique, aussi bien les protestants que les catholiques (et notamment Harnack), concernant l'importante de la lutte contre les gnostiques pour la définition des dogmes essentiels du catholicisme.

La doctrine de Le Roy se relie en outre à des thèses sur la nature de Dieu que l'on rencontre chez les scolastiques, y compris saint Thomas (*Dogme et Critique*, p. 21) et

dans les déclarations du concile du Vatican de 1870. Ce sont les thèses d'après lesquelles, pour faire connaître Dieu, il convient surtout de dire ce qu'il n'est pas et d'en nier des attributs, car sa nature est incompréhensible. Ces thèses sont une survivance de la théologie négative du Pseudo-Denys l'Aréopagite qui a agi surtout sur les mystiques, mais aussi sur les théologiens scolastiques. La théologie négative du Pseudo-Denys remonte d'ailleurs à Plotin, et nous avons, en étudiant le pragmatisme de Bergson, signalé chez celui-ci un courant d'idées venu de l'Alexandrinisme.

Mais Le Roy ne s'en tient pas à l'usage qui avait été fait de la théologie négative par le Pseudo-Denys, par les théologiens du Moyen âge et par le Concile du Vatican, car aucun d'eux n'avait appliqué cette thèse négative à l'ensemble des affirmations contenues dans les dogmes. Ainsi qu'il avait déjà procédé pour la philosophie des sciences de Poincaré, Le Roy généralise cette thèse en la simplifiant et il l'étend au delà des limites où elle avait été maintenue précédemment. Par là sa pensée rejoint celle de Tyrrel et comme celui-ci il applique le pragmatisme religieux non pas seulement à la théologie, mais aux dogmes eux-mêmes.

En somme, Le Roy n'a pas ajouté grand chose à la philosophie pragmatiste, mais il a eu le mérite d'essayer de la penser dans son ensemble : il a simplifié, dans un esprit d'ailleurs plutôt simpliste que simplificateur, les conceptions de ses inspirateurs et de ses maîtres, il les a rapprochées et il les a exposées avec une fluidité aisée.

C'est la théorie de Tyrrel sur la nature des dogmes et c'est toute la philosophie religieuse dont elle procède que la Cour de Rome a condamnées d'abord par le nouveau Syllabus d'erreurs de Pie X, c'est-à-dire par le décret

Lamentabili (3 juillet 1907), puis par l'Encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907).

ANNEXES AU CHAPITRE IV

Logeons dans quelques annexes à notre bâtiment principal des écrivains et des penseurs qui n'appartiennent pas au groupe des modernistes, mais dont la pensée se rapproche parfois singulièrement de la leur.

Annexe I

UN PRÉCURSEUR PROTESTANT ET UN PRÉCURSEUR CATHOLIQUE DU PRAGMATISME RELIGIEUX : VINET ET FRIEDRICH SCHLEGEL.

Un protestant libéral, Vinet, a soutenu, longtemps avant les modernistes, que le sens des dogmes chrétiens est essentiellement moral. A cet égard, il est même peut-être plus près du pragmatisme proprement dit que ne l'est Laberthonnière.

« Le dogme chrétien, écrit-il, est tout de suite une morale, mais une morale chrétienne... Le dogme chrétien n'est pas plutôt exprimé qu'il détermine la vie ;... dire ce qu'est Dieu, c'est dire ce que l'homme doit être. » (*Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, p. 83. D'après la 2e édition, 1858 ; la 1re est de 1842).

« Le vrai christianisme est pratique ; tout en lui se hâte vers l'action ; la morale y est si près du dogme qu'à

peine les peut-on distinguer... Dieu ne s'y définit pas, ne s'y décrit point ; sans autre préambule il prescrit et ordonne. La spéculation n'y vient que par occasion et à la seconde ligne : la nature de Dieu s'y révèle dans sa volonté ; ce qu'il commande nous enseigne ce qu'il est. » (*Etudes sur la littérature française au XIXe siècle*, t. II, p. 146). (D'après la 2e édition, 1857).

« Le christianisme est une doctrine, mais c'est de plus un fait et une vie. » (*Nouveaux discours sur quelques sujets religieux*, p. 257 ; 2e édition, 1842) (La 1re édition est de 1841).

« Tout, dans la religion chrétienne, est morale ; la divinité du Christ, la rédemption, les mystères, sont, au fond, de la morale. » (*Moralistes du seizième et dix-septième siècle*, p. 16) (1859).

Nous avons vu plus haut que Laberthonnière a intitulé un de ses livres : *Le Dogmatisme moral.* Le Roy, dans *Qu'est-ce qu'un Dogme* ? (*Dogme et critique*, p. 25), cite ce passage de Laberthonnière (tiré de ses *Essais de Philosophie religieuse*, p. 272), dont il a ensuite repris et outré la pensée : « Les dogmes ne sont pas simplement des formules énigmatiques et ténébreuses que Dieu promulguerait au nom de sa toute-puissance pour mater l'orgueil de notre esprit. Ils ont un sens moral et pratique ; ils ont un sens vital plus ou moins accessible pour nous, selon le degré de spiritualité ou nous en sommes. »

Vinet a passé de sa vingtième à sa quarantième année (1817-1837) à Bâle, ville saturée d'influences allemandes, dont l'Université fit souvent appel à des professeurs allemands et où Nietzsche notamment, trente ans plus tard, devait enseigner. Il faut probablement reconnaître dans ces vues de Vinet, non seulement l'action de Schleiermacher, mais aussi et peut-être davantage encore l'action (directe ou indirecte, peu importe) du moralisme de

Fichte, et spécialement de la seconde philosophie de Fichte, où, pour se défendre contre l'accusation d'athéisme et sous l'influence des romantiques, celui-ci a insisté sur la signification religieuse et chrétienne de sa doctrine. Ce n'était d'ailleurs là que pousser plus loin et interpréter dans un sens plus rigoureusement chrétien les suggestions du Vicaire Savoyard de Rousseau, auxquelles nous avons déjà fait allusion : « Je ne cherche à savoir que ce qui importe à ma conduite. Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine. Je regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires... qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans la génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, suivant les temps et les lieux. » Que l'on se refuse à mettre ainsi la religion chrétienne, avec ses dogmes spéciaux, sur le même plan que les autres et que cependant, suivant Rousseau, on ne veuille attacher d'importance dans la religion qu'à ce qui concerne la conduite, et on se trouvera conduit à attribuer aux dogmes chrétiens une signification essentiellement morale et vitale.

On aurait tort d'ailleurs de rattacher spécialement ce genre de conceptions au protestantisme. Avant l'époque romantique, elle est étrangère aux protestants aussi bien qu'aux catholiques, et c'est l'idéalisme romantique qui l'a introduite dans la protestantisme. Mais il l'a introduite vers la même époque dans le catholicisme et cela par l'instrument de l'un des protagonistes de l'école romantique, Friedrich Schlegel.

On peut dire seulement qu'en raison de sa division en sectes et de la rigidité intellectuelle bien moindre qui résulte de là en matière religieuse, le protestantisme s'est

prêté plus vite et plus facilement que l'Eglise catholique à l'expansion de ces idées nouvelles.

Après avoir fait partie, avec son frère Guillaume Schlegel et avec Schelling et Novalis, du groupe des romantiques d'abord groupés autour de Fichte comme ses disciples, puis devenus bientôt ses adversaires, Friedrich Schlegel se convertit au catholicisme, où il prétendait trouver l'expression la plus complète de l'idéal romantique. En 1827 dans sa *Philosophie de la Vie*, en 1828 dans sa *Philosophie de l'Histoire*, il présenta le catholicisme comme étant par excellence la doctrine de la Vie : à la vie chrétienne il appartient de briser les concepts figés de l'intelligence abstraite, pour restaurer dans la conscience le Dieu vivant ; on discerne là une interprétation chrétienne et romantique de la philosophie de son premier maître, Fichte, et des vues de celui-ci sur le développement infini de l'esprit vivant, supérieur aux concepts de l'entendement.

Il est curieux de se souvenir que ce même Friedrich Schlegel, dans sa jeunesse, avait été le précurseur des romans de George Sand, par sa *Lucinde*, apologie romantique de la liberté de la passion et de l'amour, et qu'à cette date Schleiermacher, le futur théoricien du protestantisme libéral, partageait ses vues. C'est de ce romantisme de la passion que Friedrich Schlegel est allé, sans avoir besoin de modifier profondément ses principes philosophiques, à un romantisme catholique et germanisant. Rien ne révèle mieux que l'histoire intellectuelle et morale de ce pieux libertin l'ambigüité de l'idée de vie dans ses rapports avec l'idée de liberté et avec l'idée d'amour.

Annexe II

UN CATHOLIQUE NIETZSCHÉEN : G. K. CHESTERTON

Dans les dernières années du XIXe siècle, un Irlandais qui avait à la fois le goût de la bouffonnerie et le goût des idées nouvelles, Georges Bernard Shaw, inventa pour critiquer les mœurs anglaises et les préjugés britanniques de l'époque « victorienne » un genre nouveau de comédies de mœurs, qu'on peut qualifier de farces philosophiques. Le ton de ses personnages est celui de causeurs agressifs et son procédé intellectuel le plus ordinaire, sorte de paradoxe à double détente, consiste à critiquer les idées reçues par les arguments mêmes dont on se sert d'habitude pour les défendre. G. K. Chesterton, qui n'est pas un écrivain de théâtre, mais un essayiste, est le plus brillant des disciples et des adversaires de G. B. Shaw. Il a retourné le « Shawianisme » contre Shaw, la manière de raisonner de son maître contre ses conclusions. Au capitalisme anglais, Shaw avait opposé le socialisme ; à la religiosité anglaise, l'incrédulité. Mais tout en combattant les préjugés britanniques, il était demeuré sans le vouloir assez « insulaire » en beaucoup de choses et notamment dans sa façon de poser les problèmes et de concevoir les alternatives. Chesterton prétend défendre la tradition contre la recherche de la nouveauté à tout prix, mais il entend bien la défendre par des arguments nouveaux et qui soient aussi peu traditionnels que possible. Sous l'influence de son ami Hilaire Belloc, d'origine à demi-française, il combat à la fois pour le radicalisme démocratique à la façon de la Révolution Française et pour le catholicisme du Moyen âge : pour le radicalisme démocratique, contre le capitalisme britannique comme contre le socia-

lisme de Shaw ; pour le catholicisme contre l'incrédulité de Shaw comme contre le protestantisme britannique. De là le recueil d'articles qu'il a intitulé *Heretics* ; de là aussi le plus étourdissant de verve de tous ses essais, *Orthodoxy* (1909), qui est une apologie pragmatiste du christianisme catholique.

Comme Shaw, Chesterton, que possède le démon de l'humour, ne se contente pas de démontrer tour à tour que deux et deux font quatre et que deux et deux font cinq, il veut prouver si deux et deux font quatre, c'est *parce que* deux et deux font cinq. Par exemple : rien de plus romantique et de plus imprévu que la famille ; car si nous choisissons nos amis de manière à y retrouver quelque chose de nous-mêmes, nous ne choisissons pas nos parents (*Heretics*). Rien de moins spécialement britannique que les qualités pour lesquelles Kipling aime et glorifie l'Angleterre ; car l'esprit de discipline, entre autres, est moins grand chez les Anglais que chez un peuple essentiellement militaire, comme les Français (*Heretics*). Rien de plus voisin du christianisme, par ses principes, que la Révolution Française, et rien de plus traditionnel au fond ; car elle est une révolte contre des déviations sociales d'origine relativement récente, au nom des antiques sentiments chrétiens de la valeur de l'homme en tant qu'homme et de l'âme individuelle en tant qu'âme individuelle.

De même, pour justifier l'orthodoxie religieuse (*Orthodoxy*), Chesterton s'attachera à montrer que rien ne répond mieux aux besoins de l'esprit d'aventure et de l'esprit de paradoxe ; au lieu de chercher la santé morale, l'équilibre de l'âme, comme la sagesse antique, dans la restriction de nos passions, le christianisme les atteint en donnant à l'une et à l'autre des passions contraires toute leur intensité et en les balançant les unes par les autres ;

d'où le paradoxe de la charité et celui du courage chevaleresque. « Saint François, en louant tout le bien du monde, pouvait être un optimiste plus bruyant que Walt Whitman. Saint Jérôme, en dénonçant tout le mal du monde, pouvait peindre l'univers en couleurs plus noires que Schopenhauer. Les deux passions étaient libres parce que toutes deux étaient tenues à leur place. L'Optimiste pouvait répandre toutes les louanges qu'il voulait sur la gaie musique de la marche, les trompettes d'or, et les bannières de pourpre qui allaient à la bataille. Mais il ne devait pas dire qu'il n'était pas besoin de combattre. Le pessimiste pouvait peindre en couleurs aussi sombres qu'il lui plaisait les marches qui rendent malade ou les blessures sanglantes. Mais il ne devait pas dire que le combat était sans espoir. Il en était de même avec tous les autres problèmes moraux, avec l'orgueil,... avec la compassion. En définissant sa doctrine principale, l'Eglise non seulement maintenait côte à côte des choses en apparence incompatibles, mais elle leur permettait d'éclater en une sorte de violence artistique qui autrement ne serait possible qu'à des anarchistes... Le christianisme historique s'éleva au niveau d'un haut et étrange coup de théâtre de la moralité — des choses qui sont à la vertu ce que les crimes de Néron sont au vice. L'esprit d'indignation et l'esprit de charité prirent des formes terribles et attrayantes, allant depuis la violence monacale qui châtiait comme un chien le premier et le plus grand des Plantagenets, jusqu'à la sublime pitié de sainte Catherine, qui baisait la tête ensanglantée du criminel (1). La poésie pouvait être agie aussi bien que composée ...(*Orthodoxy*, p. 175-176).

C'est là le roman de l'orthodoxie. On a pris l'habi-

(1) On retrouve un peu ici la rhétorique poétique de Ruskin, avec quelque chose de ses idées.

tude absurde de parler de l'orthodoxie comme d'une chose pesante et de tout repos. Il n'y a jamais rien eu d'aussi périlleux ni d'aussi excitant que l'orthodoxie. C'était la santé de l'esprit : et être sain d'esprit est plus dramatique que d'être fou. C'était l'équilibre d'un homme derrière des chevaux qui se précipitent follement... L'Eglise orthodoxe n'a jamais accepté les conventions ; l'Eglise orthodoxe n'a jamais été respectable... Il est toujours simple de tomber ; il y a une infinité d'angles sous lesquels on tombe ; et un seul sous lequel on se tient debout... Et dans ma vision le céleste chariot vole à travers les âges comme la foudre, les plates hérésies étendues à terre, la vérité sauvage oscillante, mais debout. » (p. 183-185.)

Voilà un exemple de la manière de Chesterton, quelques notes du plus brillant de ses airs de bravoure. Je me borne à signaler son thème central ; il faut en chercher l'orchestration dans le livre même. Il a des gerbes d'idées qui sont comme une flambée dans une cheminée de campagne ; en automne ; il en a aussi qui sont des chandelles romaines et des soleils de feu d'artifice.

Mais qu'est-ce que cette morale qui consiste, au lieu de tempérer les passions, à les exalter toutes à la fois, la haine comme l'amour, l'orgueil comme l'humilité, la douleur comme la joie, pour donner à la vie sa plus haute puissance et sa plus grande beauté ? Qu'est-ce, sinon la morale même de Nietzsche, cette morale héroïque, esthétique et romantique, qu'il symbolisait dans le nom du surhomme ? Chesterton a pu critiquer Nietzsche dans plus d'un endroit, son catholicisme n'en est pas moins un catholicisme nietzschéen.

Chez Bernard Shaw, le caractère paradoxal des arguments est d'accord avec l'effort vers la nouveauté dans les conclusions. Mais un défenseur de la tradition, comme

Chesterton, n'aurait-il pu se demander si le lien traditionnel entre certains arguments et certaines conclusions est dépourvu de toute signification et si le catholicisme est fait pour satisfaire l'esprit d'aventure plutôt que l'esprit d'ordre et les admirateurs de Nietzsche plutôt que ceux de saint Thomas d'Aquin ?

Faut-il noter encore que William James défendait son pragmatisme et son pluralisme parce qu'ils satisfaisaient ce goût de l'aventure et du péril ? Ou que Chesterton combat par des raisons analogues aux siennes le fatalisme et le panthéisme des religions orientales et la nécessité scientifique ? Ou qu'il raisonne de la Trinité un peu comme le fait Tyrrel, bien qu'avec plus de pittoresque et en termes qui rappellent vaguement la défense du polythéisme par Louis Ménard ? « Le Dieu complexe du *Credo* d'Athanase, écrit Chesterton, peut être une énigme pour l'intelligence ; mais il a beaucoup moins de chances de concentrer en lui le mystère et la cruauté d'un sultan que le Dieu solitaire d'Omar ou de Mahomet. Le Dieu qui n'est qu'une unité terrible n'est pas seulement un roi, mais un roi d'Orient. Le *cœur* de l'humanité, spécialement de l'humanité européenne, est certainement beaucoup plus satisfait par les suggestions et les symboles qui se groupent autour de l'idée trinitaire, l'image d'un conseil où la miséricorde plaide aussi bien que la justice, la conception d'une sorte de liberté et de variété qui existent même dans la chambre la plus intérieure de l'univers. Car la religion occidentale a toujours senti profondément qu' « il n'est pas bon pour l'homme d'être seul ». L'instinct social s'est affirmé partout, comme quand l'idée orientale des ermites a été remplacée par l'idée occidentale des moines... Il n'est pas bon pour Dieu d'être seul. » (p. 248-250).

Apologétique toute pragmatiste. Mais cela n'a pas em-

pêché Chesterton, par un dernier paradoxe, d'écrire lui-même contre le pragmatisme. On ne voit pas bien, dans ces conditions, ce qui subsiste de l'argumentation de son livre, sinon l'idée qu'un certain nombre des sentiments moraux associés aux dogmes chrétiens peuvent conserver une haute valeur, ce qui ne prouve aucunement la vérité des dogmes.

Aveugle qui s'y méprendrait : Chesterton n'est pas de la race des orthodoxes, il est du bois dont on fait les hérétiques. Et pour lui le catholicisme n'est pas une religion à pratiquer, mais un thème littéraire à développer.

On ne saurait s'empêcher sans doute d'aimer l'exubérance cordiale, la rhétorique généreuse de ce grand et gros homme, lyrique et déboutonné, la joie communicative qu'il met à jongler avec les théories et avec les images, la vigueur avec laquelle il enfonce en chantant ses clous, tantôt en plein dans leur trou, tantôt largement à côté, l'aisance avec laquelle il soulève tantôt d'assez lourdes haltères, tantôt des barres de bois peintes en fer. Mais si le bourgogne britannique de Chesterton, comme le thé irlandais de Shaw, est fait pour réveiller les esprits engourdis, ce n'est pas davantage une nourriture spirituelle.

CHAPITRE V

L'ENCYCLIQUE PASCENDI

L'encyclique *Pascendi* présente-t-elle d'une manière exacte les doctrines qu'elle combat ? Les modernistes se sont récriés après la publication, protestant qu'elle calomniait leurs intentions et qu'elle transformait leur pensée en un système artificiel, construit par des théologiens fidèles à l'esprit scolastique au moyen de lambeaux d'idées prises, tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre d'entre eux, séparées de leur contexte, qu'aucun ne professait toutes et qui, même isolément, ne correspondaient pas pour l'essentiel avec leur pensée.

Il faut distinguer les appréciations morales que renferme la seconde partie de l'encyclique sur les mobiles qui ont guidé les théologiens modernistes et l'exposé qu'elle fait dans sa première partie du système philosophique plus ou moins latent dans leurs œuvres ou plus ou moins ouvertement exprimé par eux.

Les assertions de l'Encyclique sur les mobiles des modernistes sont des exemples de l'habitude où est l'Eglise catholique de noircir le caractère de ceux en qui elle voit des adversaires et de traiter toute différence de vues comme un péché ; même — ou plutôt surtout — lorsqu'il s'agit d'une discussion entre prêtres : *Homo homini lupus,*

femina feminæ lupior, sacerdos sacerdoti lupissimus, dit un proverbe qui se répète en cour de Rome.

Au contraire, la première partie de l'Encyclique renferme un exposé des idées modernistes qui ne manque pas d'équité. Sans doute, elle les systématise à l'excès, en combinant les idées de Tyrrel avec celles de Loisy, et aussi semble-t-il, avec celles de Blondel et de Laberthonnière. Cet exposé manque certainement de nuances et de précision et ne consiste souvent qu'en des à peu près. Cela tient sans doute à ce que les théologiens qui ont rédigé cette partie de l'encyclique avaient reçu une éducation principalement scolastique et thomiste, et à ce qu'ils s'étaient attachés d'autre part à étudier pour les critiquer les systèmes modernes les plus répandus vers la fin du XIXe siècle, surtout dans les milieux universitaires, et les plus directement contraires au catholicisme, c'est-à-dire le kantisme et le spencérianisme.

Dès lors, fidèles à la tradition ecclésiastique qui tend à transformer les problèmes philosophiques en des questions de droit administratif et à les régler par la connaissance des précédents, les théologiens qui ont rédigé cette partie de l'Encyclique ont essayé d'abord de ramener le plus possible les thèses des modernistes, et spécialement leurs thèses pragmatistes, à des erreurs déjà condamnées, soit par des conciles, soit par des décrets du Saint-Siège. Ils se sont attachés à y retrouver d'abord le « fidéisme », c'est-à-dire une théorie énoncée dans la première moitié du XIXe siècle par un abbé français, l'abbé Bautain, et qui tendait à réduire la foi religieuse à ses éléments sentimentaux et à en exclure les éléments intellectuels. Cette thèse se rattachait à la forme sentimentale de la philosophie romantique. Les théologiens qui ont rédigé la première moitié de l'encyclique *Pascendi*, ont également rapproché le plus possible les théories des pragmatistes ca-

tholiques du panthéisme qui lui aussi est une thèse condamnée par l'orthodoxie. Ils les ont rapprochées encore du « symbolisme », d'après lequel les dogmes et les sacrements n'auraient pas un sens littéral, mais un sens exclusivement symbolique ; thèse qui avait été soutenue au Moyen âge par certains franciscains extrêmes et par certains disciples de Joachim de Flore. Pendant les années qui ont précédé la publication de l'encyclique *Pascendi*, on avait coutume à la Cour romaine d'appeler les modernistes des « joachimites ».

Cette thèse symboliste avait d'ailleurs été avancée dès les origines de la philosophie chrétienne et catholique par des penseurs dont l'Eglise a adopté partiellement les théories, mais en condamnant sur d'autres points leur doctrine, un Origène, un Clément d'Alexandrie, penseurs qui avaient interprété l'histoire du christianisme primitif dans l'esprit de la philosophie néo-platonicienne et qui retenaient même du platonisme proprement dit la conviction que la religion est un système de mythes destiné à agir sur le sentiment et sur l'imagination en symbolisant le système des rapports idéaux par des développements psychologiques et physiques dans le temps et dans l'espace.

D'autre part, l'Encyclique *Pascendi* vise à ramener le plus complètement possible les thèses pragmatistes et d'une façon générale les thèses des modernistes à une théorie soutenue par Kant et par Spencer, c'est-à-dire à l'« agnosticisme » : la croyance que Dieu échappe à la raison théorique et que la religion ne peut avoir pour base que la raison pratique est en effet l'une des thèses centrales du kantisme aux yeux des théologiens catholiques, et ils rattachent également à l'agnosticisme la thèse de Spencer suivant laquelle le domaine de la science est celui du connaissable et le domaine de la religion celui de l'in-

connaissable. L'Ecole néo-thomiste de Louvain, dirigée par Mgr Mercier, s'est toujours attachée à lutter en particulier contre l'agnosticisme kantien et l'agnosticisme spencérien, et parmi les théologiens qui ont rédigé l'exposé critique de la philosophie moderniste, l'influence intellectuelle qui domine paraît être celle de l'Ecole de Louvain. C'est d'ailleurs probablement à ce fait qu'il faut attribuer l'équité relative dont fait preuve l'exposé des doctrines modernistes : l'Ecole de Louvain en effet, s'est toujours appliquée à exposer impartialement les doctrines de ses adversaires, quelles que fussent par ailleurs ses conclusions.

Dans l'ensemble, l'exposé philosophique de l'encyclique n'est pas un document historiquement inexact, pourvu que l'on se borne à définir en gros les tendances intellectuelles des modernistes sans s'attacher à déterminer avec précision les nuances individuelles de leur pensée.

Leur pragmatisme est nettement mis en lumière, et la formule en est énoncée dans l'un des paragraphes de l'encyclique. Pour les modernistes, selon ce paragraphe, vie et vérité ne sont qu'un ; par suite, si une religion vit, c'est qu'elle est vraie ; si elle n'était pas vraie, elle ne pourrait vivre.

Les thèses modernistes sont ainsi rattachées intimement à la philosophie pragmatiste de la connaissance qui en est présentée comme le fondement, et cette philosophie pragmatiste est caractérisée comme étant : 1° un immanentisme vital ; 2° un symbolisme en ce qui concerne la signification théorique ou intellectuelle de la vérité religieuse ; et 3° un évolutionnisme.

Ces trois caractéristiques sont exactes ; on peut dire seulement que la raison pour laquelle les auteurs de l'encyclique n'ont pas pénétré d'une manière assez complète dans les principes des idées modernistes, c'est qu'ils se

sont toujours placés soit au point de vue de la théologie scolastique, pour la défendre, soit au point de vue de la philosophie kantienne et spencérienne, pour la critiquer. Or, nous avons essayé de le montrer, ce qui explique que les modernistes ne soient pas purement et simplement des fidéistes, c'est qu'ils ont subi fortement l'influence de deux traditions que les Néo-thomistes de Louvain n'ont pas étudiées profondément : celle de l'idéalisme romantique allemand et celle de la psychologie anglaise.

Contre les accusations de fidéisme et d'agnosticisme qui avaient été portées contre eux, les modernistes ont protesté, et non sans quelque raison : car les uns et les autres, ils avaient tenté de réserver un certain rôle à la connaissance intellectuelle tout en la coordonnant d'une manière complexe avec la vie, l'expérience vitale, qui est pour eux le principe essentiel soit du progrès religieux, soit de la vérité religieuse.

Loisy, dans ses *Simples réflexions sur le Décret du Saint Office et sur l'Encyclique Pascendi*, a déclaré qu'il n'était ni un agnostique, ni un fidéiste. Le Roy, de même ; et il a insisté sur l'effort de l'esprit au cours de son développement dynamique pour amener à la claire conscience ce qui était obscurément implicite en lui ; il semble avoir aussi, à cette époque, subi plus qu'antérieurement l'influence des idées de Boutroux sur les points où elle se distinguent de celles de Bergson, et notamment l'influence de la théorie que Boutroux a proposée sur l'évolution de l'intelligence, théorie dynamiste, mais non pragmatiste.

Blondel d'ailleurs, désireux de n'être pas trop étroitement solidarisé avec les modernistes, a critiqué depuis Le Roy (notamment dans des remarques pour le *Dictionnaire de Philosophie*).

Quant à Tyrrel, il a répondu, avec une brièveté passionnée, à l'Encyclique, et plus longuement (dans *Medieva-*

lism) à une lettre pastorale dirigée contre lui par Mgr Mercier, nommé depuis archevêque de Malines, primat de Belgique et cardinal. A l'Encyclique il a répondu qu'il s'agissait pour l'Eglise de vie ou de mort. Il a répondu à Mercier, en disciple de Newman, que la théologie au nom de laquelle Mercier le critiquait n'était pas la théologie traditionnelle, que c'était une théologie toute moderne, celle du Concile du Vatican. Aux tendances ultramontaines qui ont triomphé au Concile du Vatican, avec le dogme nouveau de l'infaillibilité pontificale, et qui ont dominé depuis dans l'Eglise, il oppose les tendances qui avaient été défendues au concile par Döllinger et qui suivant lui, seraient plus conformes à la véritable tradition catholique. La théologie moderne, notamment celle des néo-thomistes de Louvain, représenterait un développement et une déviation par rapport à la tradition. Si l'on prend comme critérium des opinions l'antiquité théologique, c'est-à-dire le critérium habituel des scolastiques, il conviendrait de faire appel à l'expérience religieuse plutôt qu'à l'autorité pontificale et à ses agents officiels ; si bien que sa théologie à lui, Tyrrel, tout en s'inspirant de la philosophie moderne et tout en travaillant à développer le catholicisme dans le sens de cette philosophie, se rattacherait plus directement que la théologie de Mercier à la tradition apostolique et à la tradition des Pères de l'Eglise.

Mais il vaut mieux sans doute examiner directement le problème et ne pas insister trop longuement sur les agitations qu'ont soulevées de part et d'autre les foudres de l'Encyclique, en tombant sur les modernistes.

CHAPITRE VI

EXAMEN CRITIQUE DU PRAGMATISME CATHOLIQUE

Quelle est la valeur de cette apologétique nouvelle ? Est-elle catholique ou ne détruit-elle pas le catholicisme sous prétexte de le défendre ? Et en second lieu, est-elle philosophiquement plausible en tant que philosophie de la religion ? Ce sont les deux questions auxquelles il nous reste à répondre.

Remarquez d'abord qu'il s'agit d'une théorie dont le but est de rabaisser ou de limiter la valeur de l'intelligence, elle n'en est pas moins en elle-même une théorie intellectuelle, et c'est là un des caractères les plus singuliers du mouvement.

L'un des modernistes catholiques, Fogazzaro, s'est bien rendu compte de ce qu'il y avait là de paradoxal et dans en des premiers chapitres de son roman du *Saint*, il nous présente une réunion de modernistes reconnaissant qu'il leur faudrait avant tout non pas fonder une revue et publier des livres, mais pouvoir montrer un Saint.

On a dit que le mouvement moderniste est l'ébranlement le plus profond qui se soit produit dans l'Eglise catholique depuis le XIIIe siècle, c'est-à-dire depuis l'époque où le catholicisme, menacé de périr, a été sauvé par l'ins-

titution des deux grands ordres religieux des Franciscains et des Dominicains. Or la rénovation franciscaine n'est venue ni d'un effort d'adaptation au milieu ni d'un effort intellectuel, mais d'un renouvellement intérieur, qui avait pour point de départ dans l'âme de saint François l'imitation du Christ et l'influence qu'exerçaient sur lui et sur ses disciples le mystère de l'eucharistie et la lecture de l'Evangile. Il y a eu là une rénovation intérieure venue de la tradition catholique et chrétienne elle-même, et résultant d'une conversion, non pas dans le sens paradoxal et tout intellectuel qu'a eu la conversion de Newman, mais entendue comme une transformation profonde de la volonté et du sentiment.

Ceci dit, l'apologétique nouvelle est-elle vraiment catholique ? L'Encyclique *Pascendi* le nie ; l'encyclique *Pascendi* soutient qu'il s'agit là d'idées qui ne sont pas un développement légitime du catholicisme, mais qui sont en contradiction avec lui. Le modernisme, d'après le dernier article du *Syllabus* de Pie X, ne peut constituer que le passage du catholicisme à un protestantisme large et libéral, et même, d'après un des paragraphes de l'encyclique, qu'une transition jusqu'à l'athéisme pur et simple.

Les modernistes, d'autre part, ont assuré que, tout en renouvelant sur certains points l'apologétique catholique, ils n'entendaient pas rompre la continuité du catholicisme et ils ont soutenu que leur pensée avait été inexactement interprétée par l'encyclique.

C'est ce qu'avaient prétendu au XVIIe siècle, les jansénistes quand ils avaient été condamnés par la papauté ; ils avaient soutenu que les propositions condamnées ne se trouvaient pas effectivement dans l'*Augustinus* de Jansénius. Or les historiens qui ont étudié l'*Augustinus*, Sainte-Beuve par exemple, ont conclu que l'énoncé des propositions condamnées dans le document pontifical

pouvait manquer de nuances, mais que ces propositions se trouvent bien dans l'*Augustinus*.

Ne devons-nous pas conclure pour le pragmatisme comme Sainte-Beuve l'a fait pour le jansénisme ? En laissant de côté les problèmes de droit canonique que soulèverait pour un catholique l'interprétation de la valeur de l'encyclique, et en nous bornant à ces deux points essentiels : la nouveauté de l'apologétique pragmatiste, son incompatibilité avec l'apologétique traditionnelle du catholicisme, n'est-ce pas l'encyclique qui a raison et ne faut-il pas reconnaître la netteté d'esprit et l'impartialité relative des théologiens qui l'ont rédigée ?

§ 1

Que cette apologétique se rattache sur certains points à des tendances anciennes dans le catholicisme et dans le christianisme, c'est ce qu'on peut accorder sans difficulté. La tendance qui a trouvé son expression la plus complète dans le romantisme vitaliste, existait dès les origines du catholicisme ; dans l'Eglise catholique a passé, dès le début, et d'abord à travers les Evangiles, puis à travers l'institution de la messe et l'idée de l'Eucharistie, tout un ensemble de conceptions qui se rattachent aux religions magiques des primitifs. Or, ces religions magiques des primitifs font une large part à une sorte de vitalisme généralisé.

On a souvent caractérisé ces religions primitives comme essentiellement animistes ; plus récemment, on en a systématisé les idées directrices autour du totémisme. Ce sont là des vues qui semblent incomplètes ou partielles. Ces religions primitives, comme à leur suite la pensée religieuse de l'Orient avant la propagation de l'Evangile

et avant l'âge classique de la Grèce, paraissent avoir pour traits essentiels un vitalisme généralisé et un mélange plus ou moins confus de ce vitalisme généralisé avec l'animisme ; le totémisme n'est qu'une forme particulière, spécialement développée chez les peuples pasteurs et chasseurs, de ce vitalisme généralisé, une des manières dont les peuples primitifs ont interprété les faits les plus divers comme les manifestations d'énergies vitales (vie animale d'abord, puis, chez les agriculteurs, vie végétative).

Sous des formes multiples et plus ou moins vagues, le vitalisme généralisé, dont le romantisme moderne est la forme la plus systématique et une application subtile à la vie de l'esprit, joue un rôle capital dans les religions, avant leur phase anthropomorphique, c'est-à-dire avant l'assimilation de Dieu non seulement à l'âme en général, mais à l'âme humaine. Cette tendance plus ou moins confusément vitaliste a assurément passé dès l'origine dans le christianisme évangélique, dans les premières communautés chrétiennes, dans les croyances de l'Eglise catholique, soit par l'intermédiaire des croyances juives populaires au milieu desquelles vivait Jésus et qu'il n'a point rejetées, soit à travers les mystères judéo-païens qui s'étaient développés dans l'empire romain et spécialement dans l'Asie-Mineure : mystères parmi les sectateurs desquels se sont en partie recrutés les premiers chrétiens lorsque le christianisme est sorti de Palestine, et qui, sur des points essentiels, sur la signification vitale, à la fois magique et mystique, du vin et du pain, paraissent avoir été des prolongements des mystères helléniques ou égyptiens, (c'est-à-dire des cultes mi-agraires, mi-anthropomorphiques d'Isis, de Déméter et de Dionysos).

Cette tendance à un vitalisme généralisé n'est pas

absente non plus des origines philosophiques du dogmatisme catholique. Le dogmatisme catholique a fortement subi l'empreinte de la philosophie néo-platonicienne et de la philosophie stoïcienne. Or, en analysant les courants d'idées qui se mêlent dans la philosophie bergsonienne, nous avons rappelé la présence chez les Stoïciens d'un dynamisme vitaliste et animiste ; c'est en transposant ce dynamisme en termes philosophiques que par un travail d'interprétation symbolique comparable aux interprétations symboliques du christianisme par les hégéliens, puis par les pragmatistes, les Stoïciens, puis les Alexandrins, ont entrepris de sauver ce qu'ils pouvaient sauver encore des cultes populaires de la Grèce.

En deuxième lieu, le pragmatisme se rattache, à certains égards, à un idéalisme dynamique comme celui de Hegel, et l'idéalisme tient une grande place chez les philosophes mêmes qui, au commencement du XIXe siècle, ont été plus profondément romantiques qu'idéalistes, chez un Schelling, par exemple. Or, ici également, les pragmatistes peuvent se réclamer de certaines tendances très anciennes de la philosophie chrétienne et catholique, tendances qui se sont incorporées dans le dogmatisme catholique. Le dogmatisme de l'orthodoxie grecque et le dogmatisme catholique, tel que l'ont formulé les Conciles, ont été en effet sur bien des points influencés par la philosophie néo-platonicienne ; et au travers ou à côté du néo-platonisme alexandrin, ce ne sont pas seulement des idées stoïciennes, ce sont des idées platoniciennes, plus directement idéalistes, qui ont influencé la formation et l'interprétation de cette dogmatique, non seulement par l'entremise de Clément d'Alexandrie ou d'Origène, mais même par celle de Saint Augustin, le Père de l'Eglise par excellence pour l'Eglise latine.

En troisième lieu, les pragmatistes catholiques se rat-

tachent également à une tradition ancienne dont l'expression la plus complète a peut-être été fournie au Moyen âge par la philosophie de Duns Scot, tradition qui d'ailleurs remonte par saint Augustin jusqu'à saint Paul, c'est-à-dire à l'ancêtre spirituel commun des catholiques et des protestants. Pour Duns Scot Dieu est avant tout liberté, et c'est seulement en rattachant la liberté imparfaite et finie de l'homme et la contingence limitée de l'univers à la liberté absolue, parfaite et infinie de Dieu que nous pouvons arriver à comprendre et la nature de l'homme et celle de l'univers. La croyance à cette liberté absolue comme étant l'attribut essentiel de Dieu, le sacrifice que fait Duns Scot des attributs intellectuels et rationnels de Dieu à la liberté, se retrouvent chez les pragmatistes contemporains ; ce sont des développements de la théorie de la grâce. Parmi les trois grands problèmes de la dogmatique catholique, le centre des réflexions de Duns Scot n'a pas été le problème du rapport de Dieu avec le Christ , c'est-à-dire le problème de la Trinité divine et des deux natures du Christ. Ce n'a pas été non plus le problème de la nature de l'Eglise et du rapport de l'Eglise avec le Christ. Ç'a été le problème de la grâce, le problème du rapport entre la liberté divine et la liberté humaine. L'importance en a été mise en lumière pour la première fois non point par l'Evangile, — où il n'apparaît pas — mais par saint Paul, et il constitue, avec la transformation du christianisme évangélique en une religion de « mystères », l'apport original de saint Paul. Ce problème a également fait (avec celui de la nature de l'Eglise), le centre des réflexions de saint Augustin et de son apologétique à demi psychologique, à demi métaphysique.

Cette tradition scotiste a été reprise par les pragmatistes, et elle s'est transmise à eux par certains intermédiaires que l'on peut assigner ; la thèse scotiste de la li-

berté absolue de Dieu a passé en effet chez Descartes (1). Et désormais, non pas seulement à travers les théologiens, mais à travers la philosophie cartésienne, la théorie de la liberté divine a agi sur divers penseurs depuis deux siècles ; reprise et développée dans le schellingianisme, surtout dans la dernière philosophie de Schelling, et liée par là avec le vitalisme romantique, cette théorie a exercé une influence notable sur la pensée de Boutroux. Des deux thèses de doctorat de Boutroux, l'une, la thèse française, traite *De la contingence des lois de la nature* et nous avons eu l'occasion d'y déceler des traces de schellingianisme ; l'autre, la thèse latine, traite de la liberté divine chez Descartes. Or il suffit de rappeler, sans y insister, l'action de la pensée de Boutroux sur la formation des idées modernistes. Cette influence, toute indirecte d'ailleurs, de la théologie scotiste sur les catholiques pragmatistes ne nous surprendra pas, si nous songeons que ce qui a amené saint Augustin à donner une si grande importance au problème de la Grâce, négligé par les premiers conciles, c'est que ce problème lui était en quelque sorte imposé par le caractère psychologique de sa conversion et par la nature psychologique que présente toute la première partie de son apologétique. Des penseurs qui ont attribué de nouveau une grande importance à la psychologie dans l'apologétique ont été amenés naturellement à attacher de nouveau une grande importance à ce problème de la liberté et à la relation que soutient la liberté finie et relative de l'homme avec la liberté infinie, parfaite et absolue.

Peut-être même cette influence d'une des traditions

(1) Voir à ce sujet, dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie* le compte rendu de la séance consacrée en 1914 à la liberté divine chez Descartes.

anciennes qui se fait sentir sur les pragmatistes contemporains aurait-elle pu s'exercer sur eux d'une manière plus complète s'ils avaient mieux connu Duns Scot et l'école scotiste.

Nous avons déjà fait allusion précédemment à la théorie scotiste des « formes fluentes », qui vient s'unir à la doctrine scotiste de la liberté ; théorie du mouvement qualitatif opposée à toute théorie atomistique, à toute décomposition du mouvement en ses éléments et à toute recomposition de ce mouvement avec des éléments fixes. Et il est curieux d'autre part, que, comme Le Roy le signale dans une des notes de son livre *Dogme et Critique*, des thèses sur la nature avant tout pratique de la vérité chrétienne aient été soutenues par certains scotistes. Le scotisme est en somme la réflexion philosophique la plus profonde suscitée par le mouvement franciscain. Il en est sorti vers la fin du Moyen âge l'occamisme, où un empirisme nominaliste se joint à des vues volontaristes et dont quelque chose se retrouve encore au XVIIIe siècle chez un penseur comme Berkeley, qui, nous l'avons vu, a agi sur la formation du pragmatisme de James ou de Peirce.

Sur ces trois points, les thèses des pragmatistes en matière d'apologétique catholique se rattachent donc à certaines des tendances que l'on rencontre presque dès l'origine, et qui se prolongent ensuite au Moyen âge, dans la théologie catholique.

Il faut néanmoins s'en tenir là, et les thèses caractéristiques des pragmatistes catholiques, notamment le romantisme évolutionniste auquel ils ont fait appel, sont vraiment nouvelles et à certains égards contraires à tout ce que l'on rencontre dans la tradition catholique. Que ces vues soient contraires aux principales traditions de la théologie du Moyen âge, c'est ce qu'eux-mêmes ont reconnu ; qu'elles soient contraires à la théologie catholique

telle qu'elle a été codifiée depuis le concile de Trente, c'est ce qu'eux-mêmes ne cherchent nullement à discuter ; mais elles sont contraires aussi aux thèses soutenues par les premiers conciles et à la conception de la vérité chrétienne que l'on rencontre dans les Evangiles.

Pour ce qui est des premiers conciles, en effet, il est inexact historiquement de prétendre que leurs définitions dogmatiques n'auraient eu, au point de vue intellectuel, qu'une signification exclusivement négative ; ces définitions dogmatiques des premiers conciles avaient, dans l'esprit de ceux qui les ont formulées, une signification intellectuelle, non pas simplement négative, mais positive ; et elles visaient à affirmer certaines vérités sur la nature de Dieu, sur ses attributs, sur la nature du Christ et sur les rapports du Christ avec Dieu.

Au point de vue historique, la thèse soutenue par Tyrrel (et par Le Roy) paraît insoutenable et on ne voit pas qu'elle ait été défendue par un seul historien usant de méthodes critiques ; ce n'est qu'une tentative pour accommoder l'histoire aux désirs de certains catholiques modernes.

La thèse pragmatiste sur la vérité religieuse ne s'accorde pas davantage avec les Evangiles ; dans les Evangiles nous trouvons bien tout un ensemble de prescriptions d'ordre moral, mais aussi tout un ensemble d'affirmations sur le royaume de Dieu, et sur ce point, les thèses soutenues par Loisy semblent plus exactes que les thèses soutenues par les historiens protestants libéraux ; le royaume de Dieu n'est pas une simple rénovation intérieure, il s'agit dans les Evangiles d'affirmations sur des faits matériels destinés à se réaliser dans un avenir peu éloigné, et les croyances relatives à ces faits ne sont pas une simple expression symbolique ou allégorique de la rénovation chrétienne intérieure, ce sont des croyances

distinctes sans doute du dogmatisme catholique, tel qu'il a été élaboré par les Conciles (à cet égard les protestants ont raison contre les catholiques), mais ce n'en sont pas moins des affirmations sur des questions de fait. L'argumentation de Loisy sur ce point se retourne contre le pragmatisme catholique aussi bien que contre le libéralisme protestant.

Ainsi, la thèse du pragmatisme religieux n'a été admise ni par les Conciles ou par les Pères de l'Eglise ni par les Evangélistes ou par le Christ des Evangiles. Ce n'est pas davantage la thèse d'un saint dont Newman, et à sa suite les pragmatistes catholiques, ont invoqué le témoignage : saint Vincent de Lérins.

Saint Vincent de Lérins, dans deux ouvrages qui lui sont attribués, le *Pérégrinus* et le *Commonitorium*, s'est efforcé de définir ce qui constituait la catholicité, et à côté d'un grand nombre de textes qui affirment le caractère universel de la catholicité, universel dans le temps aussi bien que dans l'espace, il y a quelques textes très peu nombreux encadrés dans les autres où il déclare que d'ailleurs la vérité religieuse peut se développer comme un enfant peut se développer et devenir un homme.

Newman s'est appuyé sur ces passages dans sa théorie du développement religieux, mais il suffit d'en lire le contexte pour s'apercevoir que les métaphores employées occasionnellement par saint Vincent se rattachent à des idées inspirées par la philosophie alexandrine ou par la philosophie stoïcienne et sont étrangères à l'idée de développement dont Newman est redevable à la philosophie romantique allemande. Et d'ailleurs il n'y a pas moins loin de la théorie de Newman sur le développement au pragmatisme de ses disciples que de Saint Vincent lui-même à Newman : la manière dont saint Vincent qualifie et restreint l'idée de développement aussitôt après

l'avoir énoncée dans quelques phrases, rend sa pensée incompatible avec le romantisme évolutionniste et utilitaire des pragmatistes.

Au total, l'histoire confirme sur ce point les assertions de l'encyclique *Pascendi* : l'apologétique pragmatiste est nouvelle et l'idée qu'elle se fait de la vérité religieuse est contraire non seulement aux idées de la théologie catholique depuis le Concile de Trente ou aux idées de la scolastique, mais à celles des Conciles et des Evangiles.

§ 2

Si cette apologétique est effectivement nouvelle, et si elle est contraire dans ses thèses essentielles aux thèses essentielles et traditionnelles de l'apologétique catholique, peut-on dire cependant qu'elle permettrait de justifier la vérité de la religion catholique mieux que ne l'aurait fait l'apologétique traditionnelle ? Il n'en est rien : nous retrouvons dans cette apologétique soit sur la notion d'expérience intuitive ou d'expérience vitale, soit en ce qui concerne la notion même de foi et de religion, les mêmes équivoques déjà signalées chez James en ce qui concerne ces deux notions, et chez Bergson en ce qui concerne la notion d'expérience immédiate et d'intuition ; philosophiquement, ce sont en définitive les mêmes raisons, sous une forme un peu différente, qui font la faiblesse de cette apologétique nouvelle, soit considérée à un point de vue purement philosophique, soit envisagée comme un effort pour défendre la religion contre l'irréligion, et le catholicisme contre les autres religions.

Etudions d'abord l'ensemble des équivoques que présentent dans cette apologétique la notion d'expérience, d'expérience psychologique, d'expérience immédiate, d'ex-

périence vitale, et la notion de vie, entendue tantôt comme la vie de l'esprit individuel, tantôt comme la vie collective de la communauté ecclésiastique et spécialement de la communauté catholique.

Si tout ce qui vit est vrai, si l'on admet que le signe même de la vérité, c'est la vie et que ce qui vit est vrai par cela même qu'il vit et dans la mesure même où il vit, si toute expérience religieuse directement éprouvée porte avec elle la garantie de sa vérité, il s'ensuit qu'on peut dire que toutes les religions sont vraies et c'est la conclusion que les rédacteurs de l'Encyclique ont tirée de la thèse pragmatiste. Bien loin de justifier le catholicisme, la thèse pragmatiste, suivant eux, entraînerait la ruine du catholicisme, parce que sa conclusion légitime, c'est la vérité de toutes les religions, de toutes les expériences religieuses. Bien plus, si toute expérience religieuse, si toute expérience mystique est vraie en tant qu'elle est directement éprouvée et en raison même de l'intensité avec laquelle elle est éprouvée, toutes les aberrations du mysticisme se trouvent justifiées. Or, l'Eglise catholique à travers les âges s'est toujours efforcée de distinguer entre le vrai mysticisme et le faux mysticisme, et de montrer qu'il existe des critériums étrangers à l'expérience mystique elle-même qui permettent de juger celle-ci. Toutes les aberrations des mystiques les plus divers, aberrations incompatibles les unes avec les autres, doivent être tenues pour vraies si l'on tire de cette théorie ses conséquences logiques. En définitive nous retrouvons la conséquence continuellement renaissante du pragmatisme, conséquence que Nietzsche seul a eu le courage d'envisager dans toute sa netteté, à savoir que le pragmatisme détruit la notion même de vérité.

Essayera-t-on, pour échapper à cette conclusion, de dire, comme l'ont fait certains pragmatistes, que l'expé-

rience religieuse vivante et directement éprouvée n'est pas sans doute sa seule garantie à elle-même, mais qu'elle est cependant nécessaire avant tout à quiconque prétend juger de la vérité des croyances religieuses ? Essayera-t-on de rectifier et d'atténuer sous cette forme la thèse pragmatiste ? Mais tout d'abord, même atténuée ainsi, la thèse pragmatiste aboutirait encore à cette conséquence, que pour pouvoir juger de la folie ou de l'hallucination, il serait nécessaire d'être fou ou d'être halluciné soi-même ; quelqu'un qui n'est pas fou ou halluciné n'ayant pas l'expérience intérieure immédiate et intense de l'hallucination ou de la folie n'aurait pas le droit de juger de la vérité de la folie ou de la vérité de l'hallucination. C'est-à-dire que, même sous cette forme mitigée, le pragmatisme entraînerait encore l'abandon de la notion commune de vérité.

Il ne permettrait pas davantage, sous cette forme mitigée, de défendre la religion catholique contre les autres religions. En effet, pour pouvoir juger de la vérité du bouddhisme, de l'islamisme, de la religion grecque-orthodoxe, des croyances que professent les sectes protestantes non conformistes, bref pour pouvoir juger de la vérité de n'importe quelle religion, il faudrait avoir personnellement l'expérience intérieure et vivante de cette religion, il faudrait avoir l'expérience religieuse du bouddhiste, du musulman, du grec orthodoxe, etc... de telle sorte qu'une thèse de ce genre ne permet en aucune manière de légitimer le cathòlicisme dans son opposition avec les autres religions.

Présentera-t-on la notion de vie religieuse comme désignant non plus la vie intérieure de l'individu, mais la vie de l'inconscient social collectif ? C'est le second sens dans lequel le mot vie se trouve pris par l'apologétique pragmatiste. L'apologétique de Loisy s'inspire du vitalisme social ; et chez Tyrrel la vie désigne à la fois la sponta-

néité inconsciente qui se révèle dans l'expérience religieuse de l'individu et la spontanéité inconsciente qui se révèle dans l'expérience religieuse collective des communautés ecclésiastiques.

Une argumentation pareille s'appuie sur la durée et l'expansion de l'Eglise catholique, mais on ne peut s'empêcher d'observer que l'Eglise catholique cependant n'est universelle ni dans le temps ni dans l'espace, que le christianisme a existé avant le catholicisme proprement dit, et que d'autres formes du christianisme ont paru après la formation du catholicisme. Ces formes du christianisme ont coexisté avec le catholicisme, elles n'ont pas été détruites par lui et plusieurs d'entre elles se sont développées à ses dépens. D'autres religions ont existé à côté du catholicisme, qui se sont formées soit avant lui, comme le bouddhisme, soit après lui, comme l'islamisme, dans des régions où le christianisme s'était antérieurement répandu, par exemple l'Egypte ; et l'une au moins de ces religions, le bouddhisme, a duré plus longtemps que le catholicisme et a été professée par un nombre de fidèles probablement supérieur.

Que dire de la durée et de l'étendue des croyances magiques ? De combien de siècles n'ont-elles pas précédé l'Eglise catholique ? Dans combien de pays ont-elles régné, où celle-ci n'a pu pénétrer ? Et dans combien de pays subsistent-elles encore, d'où celle-ci n'a pu les déloger ?

Si l'on s'appuie donc sur l'existence d'une vie collective manifestée dans l'histoire, l'argument ne prouve pas pour le catholicisme contre les autres religions ; il tendrait plutôt à prouver contre lui : contre le catholicisme en faveur du bouddhisme si l'on considère surtout l'antiquité des croyances et le nombre des fidèles, contre le catholicisme en faveur du protestantisme si l'on considère sur-

tout les formes religieuses qui se sont développées le plus récemment et qui, par la supériorité de leur force conquérante, ont témoigné, dans des périodes plus voisines de nous, d'une vitalité plus puissante.

Si dans la foi religieuse on tient compte surtout de l'intensité du sentiment qu'elle provoque, si on la considère avant tout comme un mobile de l'action, ainsi que le font encore les pragmatistes, l'argument tiré de la vie collective du catholicisme ne prouve nullement en sa faveur contre les autres grandes religions historiques. Non seulement dans l'islamisme, dans le bouddhisme, dans les formes diverses du protestantisme, la foi religieuse s'est traduite en actes autant que dans le catholicisme ; mais on peut se demander si la foi ne se montre pas plus active et plus réellement vivante chez les musulmans que chez les catholiques ; si la vie quotidienne du musulman aussi bien que ses sentiments profonds ne sont pas déterminés par ses croyances religieuses beaucoup plus que ne le sont les actes journaliers des chrétiens catholiques et les tendances dominantes de leur caractère. De même, l'influence pratique exercée par la foi sur l'existence quotidienne du croyant et sur ses dispositions spirituelles intimes et permanentes n'est-elle pas plus grande aujourd'hui dans nombre de sectes protestantes (spécialement chez les non-conformistes), que dans le catholicisme ? (1).

(1) On peut à ce sujet citer Newman lui-même, *Essai sur le Développement de la doctrine chrétienne* (d'après la « 14e impression », publiée chez Longmans, Green et Co 1909).

Chap. VI, section III, § 23, p. 321-322 : « Si donc il y a maintenant une forme du christianisme telle que... elle ait perdu des Eglises entières par le schisme et qu'elle soit à présent combattue par des communions puissantes sorties d'elle-même ; qu'elle ait été entièrement ou presque entièrement chassée de certaines contrées ; ... que dans d'autres *ses membres soient dégénérés et corrompus et surpassés en conscience et en vertu*, aussi bien que pour les dons de l'intelligence, *par les hérétiques mêmes qu'elle condamne* ; que les

L'argument pragmatiste prouverait donc plutôt contre le catholicisme.

Nous avons envisagé la notion de vie entendue tantôt comme la vie sociale, tantôt comme la vie intérieure. Et nous avons vu que sous aucune de ces deux formes, l'apologétique nouvelle ne semble fournir une base solide au catholicisme. Sous ces deux formes d'ailleurs, elle n'a fait que reprendre, en les traduisant en langage vitaliste, des arguments depuis longtemps rebattus et depuis longtemps rétorqués. Mais on ne saurait éviter de remarquer, en troisième lieu, que la plupart des pragmatistes paraissent avoir méconnu la condition essentielle de toute apologétique catholique, et même de toute apologétique chrétienne. Tyrrel est celui qui a discerné le plus nettement ces conditions, définies il y a un peu plus d'un siècle par Schelling. Non seulement dans sa vieillesse, mais dès l'apprentissage théologique de sa jeunesse, et à l'époque où il élaborait sa première philosophie, Schelling a toujours été préoccupé d'apologétique religieuse : dès 1802 dans ses leçons sur la *Méthode des études académiques* qui aboutit à un exposé de la manière dont il entend la philosophie de la religion, Schelling déclare que l'apologétique catholique, et même l'apologétique chrétienne en général, doit être une philosophie de l'histoire, une métaphysique historique. Elle ne peut consister en une métaphysique qui se placerait uniquement dans l'intemporel et ferait abstraction de l'histoire : elle ne le peut en raison du rôle que joue le personnage du Christ et par suite le fait historique dans le christianisme, aussi bien protestant que catholique ; une métaphysique chrétienne devra donc

hérésies soient mûres et ses évêques négligents à l'intérieur de son propre domaine ; ... — une pareille religion n'est pas sans ressemblance avec le christianisme du ve et du vi^e^ siècles. »

aboutir aux faits historiques. Inversement, une apologétique chrétienne ne peut pas s'en tenir à l'histoire, indépendamment de la métaphysique ; elle doit, en étudiant l'histoire, rattacher le développement historique en général et spécialement certains faits historiques privilégiés à une métaphysique, c'est-à-dire à un principe supra-historique et intemporel.

Le caractère fondamental de toute apologétique chrétienne que Schelling a mis en lumière est manifeste par exemple chez saint Augustin. Saint Augustin, le premier, a eu largement recours à l'apologétique psychologique que Pascal après bien des siècles lui a empruntée et qui se retrouve chez les pragmatistes. Mais saint Augustin a discerné que cette apologétique psychologique ne pouvait être que l'introduction à une certaine philosophie de l'histoire et que si l'on se bornait à faire de l'histoire d'un côté et de la métaphysique de l'autre, jamais ces membres disjoints de l'apologétique chrétienne ne se rejoindraient d'eux-mêmes.

Pascal a enrichi la tradition augustinienne par ses réflexions sur la philosophie des mathématiques, de la physique et sur la philosophie sociale ; mais l'apologétique de Pascal, dans ses lignes directrices, est bien plus près de celle de saint Augustin que de celle des pragmatistes. Pascal a toujours conçu l'apologétique psychologique, à laquelle il consacre les premiers articles des *Pensées*, comme une simple introduction à la philosophie de l'histoire, dont les fragments occupent la dernière partie de son grand ouvrage ; c'est grâce à celle-ci que l'aspiration de l'âme, mécontente d'elle-même et de toute existence finie, devient l'aspiration vers le Dieu d'Abraham et de Jacob et la foi dans le mystère de Jésus. Ce caractère de l'apologétique, d'être essentiellement une philosophie de l'histoire, Pascal ne l'a jamais méconnu.

Or ce caractère de l'apologétique est méconnu à la fois chez les apologistes qui essayent de s'appuyer uniquement sur une discussion historique comme le fait Loisy et chez les apologistes qui croient pouvoir s'appuyer simplement sur l'expérience psychologique, et dont le précurseur est le Maine de Biran des dernières années. Nous avons distingué dans le dynamisme qu'a professé Maine de Biran pendant la seconde moitié de sa vie, des idées qui, à travers Ravaisson, ont influé sur la philosophie bergsonienne, et, à travers la philosophie bergsonienne, sur certains pragmatistes néo-catholiques ; mais Maine de Biran, qui avait commencé par l'empirisme de l'école de Condillac et qui a fini par le christianisme, déclare dans son journal intime que, pour lui, la croyance chrétienne résulte uniquement de l'expérience psychologique, du besoin que l'observation lui révèle en lui. On ne trouve pas trace chez Maine de Biran d'une philosophie de l'histoire. Comme les pragmatistes modernes, il lui arrive de citer un Pascal, un Fénelon, mais il ne s'aperçoit pas qu'il néglige une des parties essentielles du système d'idées de Pascal et de Fénelon, à savoir toute la philosophie de l'histoire par laquelle ils se rattachent à la tradition catholique et qu'ils acceptent sans discussion, telle que la théologie de leur temps la leur fournissait, sans exercer sur elle ni réflexion historique ni réflexion philosophique.

Cette dualité de l'apologétique pragmatiste, Tyrrel seul a fait un vigoureux effort pour la surmonter ; seul il a tenté de saisir dans la spontanéité inconsciente, qui est le principe commun de la vie religieuse collective et de la vie religieuse individuelle, le lien profond, l'action de la grâce divine servant à unifier une apologétique psychologique par elle-même insuffisante et une apologétique historique également incomplète par elle-même. Mais l'antagonisme voilé qui existe entre ces deux tendances de l'apologétique

pragmatiste se manifeste cependant lorsque nous comparons sur certains points essentiels la pensée de Loisy avec celle de Tyrrel, qui a subi bien davantage l'influence de l'apologétique psychologique.

Je me bornerai, dans cette comparaison, à une idée d'importance décisive : celle du Christ éternel ; car l'idée du Christ est la maîtresse poutre de l'édifice chrétien.

Il faut distinguer, selon Loisy comme selon Tyrrel, le Christ éternel du Christ historique qui a vécu en Palestine. Après la mort du Christ, ce qui a agi dans l'Eglise, ce qui est encore vivant, soit dans la vie collective de l'Eglise, soit dans l'expérience intérieure du chrétien mystique, soit dans l'expérience intérieure du chrétien qui participe de toute son âme au sacrement de l'Eucharistie, c'est le Christ éternel, ce n'est pas le Christ historique.

Jusqu'ici, les idées et même les formules sont très analogues chez Tyrrel et chez Loisy ; mais lorsque nous regardons d'un peu plus près l'interprétation qu'ils donnent de leurs formules, nous voyons se manifester la divergence entre le point de vue du psychologue mystique et celui de l'historien.

D'après Loisy, le Christ historique et le Christ éternel, c'est-à-dire le Christ de la foi, sont deux personnages nettement distincts l'un de l'autre ; pour déterminer ce qu'a été le Christ historique, nous ne pouvons pas et nous ne devons pas chercher ce qu'est le Christ éternel de la foi chrétienne et spécialement de la foi catholique ; nous n'avons aucunement à nous en occuper, nous devons peser les témoignages d'après les règles du raisonnement de probabilité et appliquer aux témoignages évangéliques et aux autres témoignages touchant les origines chrétiennes les mêmes règles de critique qu'on appliquerait à n'importe quel personnage historique.

Ainsi, il y a dualité absolue chez Loisy entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi ; ce sont deux personnages distincts, et le Christ de la foi ne doit pas intervenir dans la façon dont l'historien fait sa besogne. L'historien, qu'il soit catholique, protestant ou libre penseur, doit se soumettre aux règles ordinaires de la critique des témoignages et de la critique des textes, et il doit aboutir à ses conclusions en s'appuyant uniquement sur un probabilisme historique analogue au probabilisme des sciences de la nature.

L'attitude de Tyrrel sur ce point n'est pas la même que celle de Loisy. Tyrrel, considère que la foi de l'historien non seulement influe en fait, mais doit influer sur la conception qu'il se fait du fait historique. Cela tient à ce que le point de départ de Tyrrel c'est l'expérience psychologique qu'il a de l'âme humaine, à laquelle il n'a relié que plus tard une certaine philosophie romantique de l'histoire, conçue d'ailleurs en termes si généraux et si vagues qu'ils permettraient de justifier bien d'autres religions que la religion catholique.

Aussi, Tyrrel déclare-t-il que la vérité mythique ou prophétique est en un sens plus vraie que la vérité scientifique de l'historien : les drames de Shakespeare sont plus vrais psychologiquement que les chroniques qui les ont inspirés. Et de même, l'interprétation des faits historiques qui est dominée par l'intuition de la foi, par l'expérience mystique, est plus profondément vraie au point de vue psychologique que les résultats auxquels on arriverait en s'en tenant à une science purement extérieure : cette science, par les procédés de la critique historique, comme par les procédés des sciences de la nature, ne saisit son objet que du dehors et non par le dedans ; l'expérience mystique saisit par le dedans cette spontanéité inconsciente qui manifeste l'inspiration, l'action de la grâce

divine en nous, et précisément parce qu'il saisit intérieurement le principe spirituel, la spontanéité inconsciente qui a créé les faits historiques, le chrétien aura le droit et le devoir d'interpréter les faits historiques à la lumière de cette expérience mystique, au lieu de les interpréter d'après les règles habituelles de la critique historique. Le procédé de la foi religieuse est assimilé au procédé de l'art, et il a pour Tyrrel la même vérité supérieure que l'inspiration artistique.

Lors donc que sur ce point spécial, mais essentiel : le rapport entre le Christ historique et le Christ éternel, nous comparons la pensée de Loisy et celle de Tyrrel, l'opposition éclate entre ces deux manières d'entendre la vérité et l'apologétique pragmatiste ; et la manière dont cette opposition se fait jour éclaire du même coup, l'impossibilité de s'en tenir, dans une discussion de ce genre, soit au point de vue de l'expérience religieuse individuelle, soit au point de vue de l'expérience historique et collective.

Nous sommes amenés par là à passer des équivoques que présente dans l'apologétique pragmatiste la notion de vie, et par suite la notion d'expérience religieuse, aux équivoques que présente dans cette même apologétique la notion de foi religieuse. La thèse de Tyrrel que je viens de rappeler est précisément un passage de l'une à l'autre de ces équivoques ; elle implique à la fois l'une et l'autre, l'équivoque sur l'idée de vie et l'équivoque sur l'idée de foi.

La foi religieuse, telle qu'elle nous est donnée dans la révélation, est une manifestation, selon Tyrrel, de la spontanéité vitale, spontanéité vitale identique à son objet et antérieure à toute élaboration intellectuelle ; les élaborations intellectuelles ne viendront qu'ultérieurement et elles seront toujours imparfaites, inadéquates à cette

spontanéité vitale primitive qui est la révélation elle-même telle que cette révélation s'est manifestée dans le Christ, et telle qu'elle s'était déjà manifestée moins complètement chez les prophètes.

Chez Bergson par exemple, ce qui constitue l'objet de l'intuition immédiate, c'est-à-dire le moi profond, la liberté, l'élan vital, le courant de vie, demeure foncièrement ambigu et même doublement ambigu : d'abord parce que le *moi profond* des *Données Immédiates*, c'est chaque âme en ce qu'elle a d'individuel, tandis que le *courant de vie* de l'*Evolution créatrice*, c'est ce qui est commun à toutes les espèces vivantes (voir notre t. II, p. 335-337) ; ensuite parce que la notion de cette « liberté » ne permet pas d'en exclure l'inconscient animal, ce que nous avons appelé l'infraconscient, et l'englobe avec l'inconscient proprement moral, le supraconscient : les actions les plus libres pour lui sont souvent celles où « nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison... L'action accomplie... répond alors à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée » (Voir notre t. II, p. 340-344). — La même équivoque se fait jour partout où Tyrrel essaye de définir ce qu'est l'inconscient, ce qu'est la spontanéité vitale ; lorsqu'il parle du rôle joué par l'inconscient dans toute vie psychologique, il indique pêle-mêle des caractères de l'inconscient qui se rattachent à la vie physique et d'autres qui se rattachent à la vie morale. Il est curieux de remarquer que cette confusion, où il faut voir une des marques indélébiles du romantisme, se rencontrait déjà chez Newman, auquel il arrive d'appliquer la même notion de spontanéité inconsciente à la vie des animaux et à la vie des séraphins.

Je me borne à noter que cette apologétique n'évite aucune des difficultés que j'ai déjà signalées antérieurement chez Bergson et chez les autres pragmatistes dans la notion de spontanéité vitale. La même difficulté se manifeste sous une forme plus particulière dans l'impossibilité où nous sommes d'un point de vue purement pragmatiste, de discerner ce que l'Eglise catholique appelle le vrai mysticisme et le faux mysticisme. Cette distinction établie par l'Eglise catholique entre le vrai et le faux mysticisme semble dans une certaine mesure analogue à la distinction que nous avons faite entre l'infra-conscient et le supra-conscient, le premier qui se manifeste dans la nature animale, dans l'instinct, et qui traduit le rapport de l'âme avec l'organisme et la matière ; le second qui se manifeste dans l'aspiration de l'âme vers un idéal infini dépassant tout ce qu'elle a jamais pu atteindre ; idéal infini, qu'elle ne pourra jamais complètement réaliser, qui, par rapport à elle, apparaît non pas comme un infra-conscient, mais comme un supra-conscient, et dont le rapport à l'âme se manifeste de la manière la plus complète non plus dans la nature animale, mais dans l'inspiration du génie.

Cette équivoque sur la notion de foi qui se fait jour dans l'équivoque de la notion de spontanéité vitale, se retrouve dans les comparaisons romantiques établies par Tyrrel entre la foi religieuse et l'inspiration poétique, entre la vie religieuse et la vie nationale ou la vie du langage.

Selon lui, dans l'inspiration religieuse, au-dessus et au delà de toutes les probabilités que nous avons accumulées se manifeste l'action divine en nous, la grâce, et cette grâce divine est analogue au génie créateur du poète. L'inspiration prophétique est comparable à l'inspiration poétique. Cette comparaison de la connaissance religieuse et de la création artistique était déjà un des traits essentiels de la philosophie romantique de la religion en Alle-

magne, chez Schelling, chez Novalis, soit que les deux inspirations fussent confondues l'une avec l'autre, soit que l'une d'elles fût envisagée au moins comme analogue à l'autre. Cette idée figurait aussi dans la *Grammaire de l'Assentiment* de Newman, et bien qu'elle ne comportât nullement chez Newman toutes les conséquences que Tyrrel en a fait sortir, elle se rattachait, à l'insu de l'auteur, non pas à la tradition catholique, mais à la philosophie romantique.

Cette assimilation de l'inspiration prophétique avec l'inspiration poétique n'est pas moins équivoque que l'assimilation des diverses espèces de spontanéité inconsciente les unes avec les autres. En effet, le poète ne cherche nullement à atteindre le vrai ; le poète, l'artiste, cherche à créer un monde d'illusions tout en demeurant conscient de leur caractère illusoire ; et la difficulté qui se rencontre ici est la difficulté même qui se trouve au cœur de la doctrine de Nietzsche.

Nietzsche l'a bien vu : comparer la connaissance avec l'inspiration poétique dans ce qu'elle a de nouveau et de créateur, avec la tradition sociale dans ce qu'elle a de collectif et de durable, aboutir ainsi à un pragmatisme esthétique d'un côté, social de l'autre, c'est renoncer du coup à l'idée de vérité.

La conclusion naturelle du romantisme à cet égard nous est donc fournie par la philosophie de Nietzsche ; ici encore, l'apologétique romantique adoptée par Tyrrel, en assimilant la vérité de la religion catholique à celle qui se manifeste dans d'autres religions, la fait évanouir comme vérité proprement dite.

Ils sont là, l'Irlandais et le Polonais, comme deux instruments mystérieusement accordés l'un à l'autre, comme deux voix qui se répondent de l'ouest à l'est, aux confins de l'Europe, comme deux flammes allumées sur ses pro-

montoires extrêmes, — flammes ardentes, ondoyantes, qu'attisent et que ploient des souffles identiques et moins faites pour montrer la route que pour éclairer des naufrages.

Selon Tyrrel, dans l'inspiration prophétique et religieuse et dans la révélation, qui est la forme suprême de l'inspiration religieuse, il se produit une connaissance de la vérité distincte de celle que donnent les sciences. Les sciences nous font connaître, selon lui, le rapport de ce qui est avec ce qui est, ou encore un rapport du présent avec le passé, tandis que l'inspiration prophétique nous fait saisir un rapport de notre expérience actuelle avec l'idéal ou avec l'avenir ou avec l'éternel. Mais ces formules, par lesquelles il caractérise la connaissance prophétique ou religieuse, demeurent ambiguës.

La connaissance prophétique fait-elle connaître le rapport de l'expérience actuelle avec l'avenir et serait-ce là ce qui la distingue de la connaissance scientifique ? Mais la connaissance scientifique, dans beaucoup de cas, nous fait connaître le rapport de l'expérience présente avec l'expérience future, avec l'avenir, beaucoup plus exactement que l'inspiration prophétique ne l'a jamais fait connaître.

On ne peut même pas dire que la connaissance scientifique ne nous fasse connaître l'avenir que dans la mesure où l'avenir est exactement identique avec le passé ; la connaissance scientifique peut nous faire connaître dans l'avenir des faits qui sont uniques, qui ne se sont pas produits antérieurement et qui ne se reproduiront pas ultérieurement. Il y a des positions relatives des astres que le savant prévoit pour une date fixe, sans que cela implique qu'elles se sont déjà produites ni qu'elles se produiront de nouveau. Et, plus généralement, une fonction est vraie pour toutes les valeurs de la fonction, en nombre

infini, sans que cela implique que l'une quelconque de ces valeurs s'est déjà trouvée réalisée ou même qu'elle le sera jamais. Il est donc faux de dire que la science ne permettrait pas de prévoir de faits uniques encore irréalisés. Une des caractéristiques de la science moderne, qui la différencie de l'aristotélisme, c'est justement qu'elle permet des prévisions de ce genre.

S'agit-il du rapport avec l'idéal et non plus du rapport avec l'avenir ? Mais le rapport de l'expérience à l'idéal n'est pas une vérité, il est donné à l'âme comme une appréciation ou comme un sentiment ; le rapport du fait avec l'idéal se rencontre bien dans la conscience morale, mais ce rapport n'a rien à voir avec le problème de la vérité. C'est par une confusion de mots que l'on parle ici de deux espèces de vérité distinctes l'une de l'autre.

En outre, cette assimilation de la vérité religieuse à l'idéal artistique est la négation d'une apologétique spécialement catholique, parce que l'idéal artistique revêt des formes multiples et ne se ramène pas à un modèle unique. Dans le christianisme, il existe un Modèle unique qui est la vie du Christ. Les protestants ou les catholiques peuvent différer sur la manière dont ils entendent la nature du Christ, mais on ne saurait conserver le nom de chrétien que si l'on admet l'existence d'un modèle à jamais supérieur à tous les autres, qui est le Christ (1).

Or, l'histoire de l'art et de l'inspiration artistique ou poétique nous apprend qu'il y a différents types d'idéal artistique et que ces types d'idéal artistique ne peuvent pas être échelonnés selon une échelle unique de valeurs permettant d'affirmer que l'un d'entre eux est et restera éternellement le modèle unique et suprême. Il est possible

(1) C'est ce qu'on voit même dans la *New Theology* du révérend Campbell, qui réduit presque entièrement le christianisme à une métaphysique idéaliste.

d'établir une hiérarchie si l'on compare un Fabritius à un Rembrandt, un Vasari à un Michel-Ange ; c'est-à-dire si l'on compare des artistes qui se sont efforcés vers un même type d'idéal artistique. Mais entre les différents types d'idéal artistique, par exemple entre l'idéal d'un Michel-Ange et celui d'un Rembrandt, on ne saurait établir une hiérarchie. La comparaison de Tyrrel conduirait à penser que lorsqu'on étudie dans l'histoire, non plus la vérité des croyances religieuses, mais l'idéal religieux, il y a eu effectivement plusieurs types d'idéal religieux, plus ou moins hétérogènes les uns aux autres, et qu'on ne saurait proclamer la supériorité absolue, à tous égards, de l'un d'entre eux, car chacun d'eux demeure par quelque côté inférieur à quelqu'un des autres : l'un d'eux peut être plus pur et plus dégagé d'illusions (le bouddhisme) ; un autre plus riche en formes diverses de la vie spirituelle (le christianisme) ; un autre plus habituellement praticable (l'islam). Parler sans restrictions de la supériorité de l'idéal chrétien sur l'idéal bouddhique ou inversement, n'aurait pas plus de sens que de parler de la supériorité de l'idéal de Michel-Ange sur l'idéal de Rembrandt ou réciproquement. Ainsi, la comparaison romantique se retourne une fois de plus contre l'apologétique catholique et contre l'idée même de vérité religieuse.

Il n'en est pas autrement pour les comparaisons romantiques de la vie religieuse collective avec la vie linguistique ou avec la vie nationale. Là aussi, les comparaisons de Tyrrel et celles de certains autres pragmatistes s'inspirent de la conception romantique de la vie sociale, mais là aussi lorsque Tyrrel parle de vie nationale ou de vie linguistique, en admettant même sans discussion la légitimité des thèses romantiques à ce sujet, il est clair qu'il ne s'agit pas de vérité : un langage n'est pas vrai ou faux, l'anglais n'est pas plus vrai ou plus faux que le français.

De même, une nation n'est pas plus vraie qu'une autre nation.

Il ne pourrait donc être question que d'idéal, et non pas de vérité ; une fois de plus, le problème de la vérité, par conséquent, s'évanouirait ; et une fois de plus, si l'on envisage simplement la notion d'un idéal national ou d'un idéal linguistique, la comparaison se retournerait contre l'apologétique catholique, qui vise à justifier une religion historiquement donnée comme éternellement valable ; car on ne saurait dire qu'aucune des langues existantes, qui ont vécu et qui se sont développées collectivement, quelle que puisse être leur extension dans le temps et dans l'espace, soit la réalisation concrète de l'idéal linguistique et constitue un modèle linguistique absolu et éternel. Si même on admet l'existence d'un idéal linguistique bien déterminé, et quels que soient les traits par lesquels on cherche à le définir, on apercevra que diverses langues existantes se rapprochent plus ou moins à divers égards de cet idéal linguistique, sans qu'aucune d'entre elles puisse passer pour un modèle linguistique total et parfait, identique à l'idéal. Bien plus, pour définir cet idéal, n'est-on pas obligé de faire intervenir des conditions non seulement multiples, mais même opposées, et telles qu'en satisfaisant davantage à l'une d'entre elles, un langage satisfait moins à une autre ? L'idéal en lui-même — et non pas seulement les approximations qu'en offre la réalité — n'est-il donc pas multiforme ? Et ce que nous disons là de l'idéal linguistique ne s'applique-t-il pas aux autres espèces d'idéal ?

Il en est à cet égard de la vie nationale comme de la vie linguistique ; on peut dire et on a dit souvent, en se plaçant non pas au point de vue d'une vérité à connaître, mais au point de vue d'un idéal à atteindre, que la vie de telle ou telle nation est un effort pour réaliser en elle tel

ou tel idéal, mais on ne saurait dire qu'aucune des nations historiquement données ou actuellement existantes soit absolument identique avec l'idéal même et qu'elle représente un modèle unique ayant une valeur universelle et éternelle. La comparaison de la vie religieuse soit avec la vie nationale, soit avec la vie du langage, se retourne contre l'idée d'une Eglise éternelle et universelle, c'est-à-dire d'une église « catholique ». Que conclure de là, sinon que le christianisme est un poème grandiose et touchant, à côté d'autres poèmes, une symphonie, un langage à la fois subtil et familier, à côté d'autres langages et d'autres symphonies spirituelles ?

Ainsi, l'idée même de christianisme, en tant même que le Christ historique est le Modèle unique, et l'idée de « catholicisme », c'est-à-dire d'universalité religieuse dans le temps et dans l'espace, sont non pas justifiées mais détruites par tout ce que Tyrrel a emprunté à l'intuitionnisme et au vitalisme romantiques.

Et si nous considérons les éléments non pas directement romantiques, mais plutôt hégéliens, que nous rencontrons à la fois chez Tyrrel et chez Loisy, nous pourrons refaire les mêmes remarques au sujet de cette vérité qui tend à se réaliser et qui se réalise toujours inadéquatement. Une apologétique hégélienne paraît devoir aboutir simplement à l'idée que les églises chrétiennes, même et spécialement l'Eglise catholique, ont été des manifestations de l'idéal humain, des efforts de l'humanité vers une vie spirituelle supérieure. Mais une apologétique semblable ne saurait en aucune façon justifier l'Eglise catholique comme étant la seule légitime, en possession exclusive de la Vérité religieuse et du modèle unique de la vie parfaite : en la plongeant dans le courant de l'évolution humaine et en la comparant avec cet idéal religieux supérieur à toutes les religions positives données, elle abouti-

rait à renverser ce qui fait le fondement propre du catholicisme en tant qu'il se distingue des autres confessions chrétiennes ; elle aboutirait même à renverser ce qui fait le fondement du christianisme en tant qu'il se base sur un personnage historique nommé le Christ, et en tant qu'il prétend se poser par là comme supérieur aux autres religions. N'est-ce pas là d'ailleurs la conclusion à laquelle Renan a été entraîné par sa conception idéaliste de la religion et après avoir tenté de trouver dans l'idéalisme hégélien une justification du catholicisme ?

On serait donc amené à reconnaître qu'aucune des religions, pas plus la religion catholique qu'une autre, n'est la vérité, c'est-à-dire à abandonner ce que le pragmatisme catholique s'efforce de justifier. On serait amené même à soutenir qu'aucune des religions positives, et pas plus la religion catholique qu'une autre, n'est identique à l'idéal humain.

Ainsi la critique de l'apologétique pragmatiste dépasse son objet propre et devient une critique de toute apologétique chrétienne : car elle fait ressortir l'ambiguité inhérente à la notion même de *foi*, qui désigne d'un côté l'affirmation d'un idéal ou d'un devoir moral, d'autre part une affirmation sur des questions de fait. De même la notion chrétienne de l'*espérance* signifie ou la croyance en certains événements déterminés ou la simple conviction qu'il n'est pas impossible et vain d'agir dans le sens où nous portent l'idéal ou le devoir. Mais l'ambigüité de ces notions pauliniennes est au fond même du christianisme. Le christianisme, — comme d'une façon générale les grandes religions positives, — représente dans l'histoire de la spiritualité humaine une phase intermédiaire, analogue à celle que représente l'astrologie dans l'histoire des sciences. Comme l'astrologie mêlait à l'idée déjà nette de loi naturelle des conceptions animistes et vita-

listes héritées des âges antérieurs, le christianisme a mêlé ces conceptions à une spiritualité déjà pure. Mais si on veut la dégager de cet alliage, on se trouvera entraîné, au delà de la région des mythes, dans la direction où l'idéalisme de l'Europe moderne suit l'idéalisme antique d'un Platon. On sera conduit à admettre qu'il existe un idéal immatériel, une harmonie supraconsciente, dont le mode d'existence n'est ni celui d'un objet physique, ni celui d'une âme individuelle ; idéal vers lequel les hommes peuvent s'efforcer et dont la pénétration dans les âmes humaines constitue le degré de liberté de celles-ci ; harmonie qui se manifeste en elles par la connaissance vraie, par l'action juste, par l'héroïsme et par l'amour, et qui en ce sens est intérieure au travail intellectuel comme elle est intérieure à la création poétique et aux formes les plus diverses du génie, mais dont aucune religion positive n'a donné et ne pourra donner l'expression complète. Et on reconnaîtra que la spiritualité ne saurait consister essentiellement ni dans l'affirmation de la valeur à jamais unique et privilégiée de certains faits passés, d'ailleurs incertains et invérifiables, ni dans la croyance à une continuation future et illimitée de notre vie et de notre conscience personnelles, mais seulement dans une relation présente, plus ou moins obscurément sentie et plus ou moins clairement comprise, de l'âme humaine à un idéal éternel.

CHAPITRE VII

LES NOVISSIMA VERBA DE TYRREL

Voici que j'ai touché l'automne des idées
Et qu'il faut employer la pelle et les râteaux
Pour rassembler à neuf les terres inondées,
Où l'eau creuse des trous grands comme des tombeaux.

Et qui sait si les fleurs nouvelles que je rêve
Trouveront dans ce sol lavé comme une grève
Le mystique aliment qui ferait leur vigueur ?

BAUDELAIRE.

Voici l'automne où mûrissent les fruits de l'éternité.

Saint FRANÇOIS DE SALES.

Peu après l'Encyclique *Pascendi*, Loisy fut excommunié; c'était la conséquence logique de ses idées. Il devait se consacrer désormais sans partage à son œuvre d'historien, laisser l'*Evangile et l'Eglise* reposer au cimetière des hérésies défuntes et s'occuper aussi peu de moderniser le Catholicisme que de moderniser l'Islam.

Tyrrel de son côté s'est rendu compte des faiblesses de son apologétique, pendant les dernières années de sa vie, qu'emplit une lutte inégale et douloureuse contre la hiérarchie ecclésiastique ; il s'en est rendu compte parfois dans le moment même où il publiait ses ouvrages. Déjà les livres de Nietzsche étaient souvent en retard

sur son développement intérieur et exprimaient un état d'esprit qui n'était plus le sien. A cet égard aussi Tyrrel ressemble à Nietzsche. Ses lettres intimes, durant ses cinq dernières années, en apportent le témoignage pathétique et décisif. Recueillons-le de sa bouche, sans autres commentaires. Nous y trouverons la confirmation des critiques que nous avons adressées à l'apologétique pragmatiste des catholiques modernistes. Confirmation peut-être opportune, puisque la condamnation du modernisme n'a pas empêché le catholicisme libéral, pour relever la saveur de ses tisanes, de cueillir quelques feuilles dans l'enceinte interdite de ce bois sacré.

§ 1

LETTRES DE TYRREL AVANT L'ENCYCLIQUE

Lettre du 21 septembre 1904, au Rév. Lilley : « ... Naturellement le *Credo*, comme résumé de la théologie, appartient à une phase statique de la pensée, phase antérieure à l'idée de développement... En regardant en arrière, nous voyons maintenant que le *Credo* aurait dû être imposé simplement comme provisoire — comme enregistrant l'état du développement théologique de cette époque ; comme destiné à être transformé en un symbole meilleur ; mais en fait il a été et il est encore imposé par « les officiels » comme final pour aussi loin qu'il va. Par suite le traitement de la difficulté dans *Lex Orandi* est dans une certaine mesure une « économie » (pour user d'un terme poli), une tentative pour élargir les vieilles outres à défaut de nouvelles. Après tout il y a un certain manque de sincérité dans ma tentative pour attribuer à l'Eglise du passé une conscience quelconque des principes

que maintenant seulement nous commençons à discerner et à formuler. Elle n'*aurait pas dû* se soucier des valeurs historiques et théologiques comme telles ; mais en fait elle s'en souciait ; elle *aurait dû* les regarder seulement comme le vase de terre qui contenait un trésor céleste ; mais, en réalité, ce n'est pas ce qu'elle a fait. Elle n'aurait pas dû s'efforcer de lier l'Eglise de l'avenir ; mais c'est ce qu'elle a fait. Son credo et sa théologie *auraient dû* être purement et simplement le produit de sa vie spirituelle et de ses exigences ; mais, en fait, une curiosité théologique impertinente, l'ambition et l'avidité cléricales, la médiocrité et l'inertie spirituelles n'ont pas eu une petite part dans le résultat... La *Lex Orandi* joue par suite un rôle de *sélection*, non de création ; la matière est fournie par un millier de sources, bonnes ou mauvaises. Ce que je voulais dire, mais ne pouvais pas dire trop ouvertement, c'était que nous pouvions encore employer le *Credo* comme une expression de certaines valeurs dévotionnelles et « pragmatiques » et de certaines valeurs de fait mystérieuses touchant l'autre monde, dans lesquelles les précédentes ont leur racine, même si leur sens historico-philosophique est devenu dans une large mesure intenable. Mais nous ne pouvons pas continuer indéfiniment à élargir les vieilles outres. Quand les hommes seront suffisamment préparés par une compréhension des principes de la croissance religieuse, nous aurons à reconnaître le droit de chaque époque à adapter l'expression historico-philosophique du christianime aux certitudes contemporaines et à mettre fin ainsi à ce conflit entièrement inutile entre la foi et la science... »

Dans une lettre du 20 novembre 1904 à W. J. Williams Tyrrel s'exprime avec plus de vivacité. Il parle de sa « conviction déjà plus qu'à moitié formée d'après laquelle le cours du catholicisme libéral sera analogue à

celui du christianisme par rapport au judaïsme — une greffe, non une croissance vitale. La vérité est qu'il contient des principes hétérogènes impossibles à assimiler et qui ne pourront jamais entrer dans le même système que l'ultramontanisme, pas plus que l'Evangile de Jésus ne pouvait se mêler au légalisme des Pharisiens et le transfigurer...Paul, qui connaissait la Loi mieux que son maître, se rendit compte qu'il fallait se débarrasser de la Loi... Ne devons-nous pas écarter la conception que l'Eglise Romaine sera ce qu'aucune société finie ne saurait être, éternelle et impérissable ? N'oublions-nous pas que « développement » signifie mort et décadence aussi bien que croissance vitale ?... Voilà l'hypothèse qui me saisit à la gorge... Aussi l'intérêt que je prends au Newmanisme devient-il de plus en plus languissant. » (*Vie*, t. II, p. 219-220).

Cette même année 1904, Tyrrel écrivit au Général de la Société de Jésus une longue lettre, d'un intérêt si puissant que nous y puiserons largement. Si la Société ressemble au portrait qu'il en trace et si le rôle de la Société dans l'Eglise est celui qu'il dit, que valait en effet l'apologétique pragmatiste du catholicisme ? L'essai loyal qu'en a fait Tyrrel, son expérience religieuse d'un quart de siècle, ne portaient-ils pas contre l'Eglise, comme contre les espérances réformatrices du modernisme, un témoignage irrécusable (1).

(1) J'ai souligné quelques phrases de Tyrrel. De plus j'ai joint en note à sa lettre des passages tirés des *Jésuites* de Michelet (les pages sont citées d'après l'édition posthume). On observera avec quelle précision le témoignage de Tyrrel confirme les assertions de Michelet. Les termes mêmes dont se sert notre jésuite irlandais rappellent plus d'une fois les phrases où Michelet a traduit les idées du libéralisme dans le langage du romantisme, si souvent employé contre elles. Voici d'abord quelques passages où Michelet définit l'esprit dans lequel il a écrit son ouvrage.

Michelet, *Des Jésuites*, Introd., p. 336, 337 :

« Ami du passé, ami du présent,... né de la Révolution, de la liberté, qui

Extraits de la lettre de Tyrrel (*datée du* 11 *juin* 1904) *au Très Révérend L. Martin, Général de la Société de Jésus* (*Autobiographie et Vie de George Tyrrel*, t. II, appendice III : p. 458 à 499) : « Quand je suis devenu un catholique en 1879, c'était avec le désir de vivre et de travailler pour la conviction à laquelle j'étais alors arrivé, dans ma propre recherche de la lumière, et d'après laquelle le catholicisme était, au moins virtuellement, la solution de ce problème religieux qui était si pressant dans le milieu dont je venais et auquel je suis toujours resté uni par mes sympathies. Dans les histoires approuvées de l'origine de la Société, je lisais comment, par opposition avec l'intransigeance des vieux ordres religieux de son temps, Ignace de Loyola sentit le besoin de l'élasticité et de l'accommodation aux besoins changés d'un monde nouveau... Je voyais comment dans cet esprit il conçut l'idée d'un Ordre dont le premier principe serait l'élasticité et l'accommodation ; dont les règles, s'il en avait, devaient être tenues pour de simples applications, à titre d'exemple, de l'esprit qui les avait faites et qui pouvait les défaire ou les refaire ;... d'un Ordre qui, afin de réconcilier les exigences de la religion avec celles du savoir nouveau, ferait du savoir non moins que de la vertu une condition de la profession solennelle. Je lisais comment ces principes libéraux et progressifs déplurent aux instincts conserva-

est ma foi, je n'en ai pas moins eu un cœur immense pour le Moyen âge, une infinie tendresse... Où puisais-je ces eaux vives ? Aux sources communes où puisa le Moyen âge, où la vie moderne s'abreuve, aux sources du libre esprit. »

Page 342 : « Je devais naturellement mettre en face (de la vie), la fausse vie qui la contrefait ; je devais placer en regard de l'organisme vivant le machinisme stérile. »

P. 326-327 : « Au bout de dix ans passés sur l'histoire et sur les livres des Jésuites, vous n'y trouverez qu'un sens : *La mort de la liberté.*

... Il semble que tout à l'heure il n'y ait plus que deux partis, comme il n'y a plus que deux esprits : *L'esprit de vie et l'esprit de mort.* »

teurs des Ordres plus anciens. Et je voyais comment ce sens commun intellectuel, cette habileté et cette élasticité conservèrent au catholicisme près de la moitié de l'Europe.

C'est sous cette impression... que j entrai dans la Société en 1880 plutôt que dans aucun autre Ordre religieux... J'entrai dans la Société non seulement avec une pleine croyance qu'elle était encore ce qu'elle avait été au début, mais avec une forte inclination à trouver les choses comme je m'y attendais. Si péniblement que cette foi ait été éprouvée pendant trois ans d'entraînement ascétique et sept ans d'entraînement scolastique, je la maintins obstinément ; et votre Paternité est témoin que non seulement j'atteignis une certaine prééminence dans la philosophie et la théologie de l'Ecole, mais que j'étais un Thomiste *supra coœtaneos meos*, au delà de ce qui est permis pour un Jésuite, et que je dus même abandonner ma chaire de professeur à Stonyhurst (1896) pour cette raison... Ce fut seulement dans les années suivantes, quand je m'efforçai de retourner à ce monde de la vie réelle, que j'avais quitté afin de pouvoir travailler pour lui ; et quand je commençai à appliquer aux besoins intellectuels et moraux d'aujourd'hui tout cet appareil médiéval laborieusement préparé ; ce fut alors seulement que mes soupçons longtemps réprimés se réveillèrent et s'unirent en une conviction grandissante que je m'étais embarqué sur le mauvais navire. A travers toutes ces années le meilleur de ma pensée et de mon intelligence fut consacré à l'interprétation et à la défense des méthodes et des institutions de la Société, et si je ne me suis jamais senti satisfait, j'espérais et je croyais pourtant toujours, bien que plus faiblement avec le temps, qu'une expérience et une réflexion ultérieures prouveraient que ma course n'avait pas été en vain ; et je n'abandonnai jamais aucune position sans lutte et sans résistance.

Quand je commençai à écrire je croyais sincèrement que la ligne de pensée la plus large et la plus sympathique, étant mieux d'accord avec ce que je tenais pour l'esprit original de l'Ordre, serait non seulement tolérée, mais favorisée. Ce que je ne voyais pas est que l'Ordre est maintenant dominé par un esprit contraire. Ce n'a pas été seulement l'opposition persistante rencontrée par mes propres écrits, mais bien plutôt toute l'action de la Société pendant ces dernières années vis-à-vis du catholicisme progressif, le patronage qu'il a accordé à l'école représentée par la *Civilta Cattolica*, *La Vérité*, *La Croix* ;... ses intrigues au sujet d'un prétendu Américanisme, de l'Université de Washington, et par dessus tout au sujet de l'abbé Loisy, qui m'ont convaincu de mon erreur. Il me faut admettre maintenant que l'opposition instinctive offerte à mon œuvre par la Société est conforme à l'esprit actuel de l'Ordre tel qu'il existe à présent...

Il était certainement inutile de m'informer, dans votre troisième point, que le cardinal Vaughan, les cardinaux de l'Index et le pape Léon XIII lui-même étaient tout à fait d'accord avec la Société dans leur attitude vis-à-vis du catholicisme large et progressif. Je suppose que vous espérez par là réfuter mon assertion que la Société était liguée avec ces réactionnaires « qui conduisent l'Eglise au désastre ». Pour ma part, je ne me suis jamais mépris sur le caractère purement diplomatique des expressions vaguement libérales du dernier Pontife, je n'ai jamais supposé qu'elles pouvaient être dictées par une compréhension miraculeuse de problèmes dont les données ne pouvaient s'être trouvées dans le cercle de ses études. Et il en est de même des éminents cardinaux en question, qui, comme corps, sont aussi étrangers que des hommes peuvent l'être à la nature et aux raisons des difficultés complexes rencontrées par les classes cultivées. L'éduca-

tion cléricale d'aujourd'hui à Rome est en substance la même qu'elle était au XVIe siècle... Il serait étrange à la vérité, ou même miraculeux, que de tels hommes eussent une réponse intelligible à des questions dont ils se sont laborieusement rendus incapables de comprendre les termes mêmes.

... Les raisons de l'accord substantiel entre les vues et les méthodes de la Société et celles du parti ecclésiastique actuellement dominant à Rome sont manifestes.

(En effet) le but reconnu de la Société a été de développer dans la théorie et dans la pratique ces prétentions de la Papauté qui étaient contestées et niées par les Réformateurs Protestants ; et d'établir cette conception de l'Eglise comme une théocratie impériale qui a été formulée par saint Thomas d'Aquin. Travaillant avec zèle dans ce but, la Société ne pouvait qu'être exceptionnellement favorisée par la Papauté et que recevoir des privilèges abondants en échange des injures et de l'opposition qu'elle rencontrait de la part des évêques récalcitrants, combattant pour conserver quelque reste d'indépendance et se refusant à être de simples délégués du Pape dans le même sens où un Provincial Jésuite est le délégué de votre Paternité. Rome, dans sa bataille contre le nationalisme ecclésiastique et l'indépendance épiscopale, trouva un serviteur sympathique et compréhensif dans un Ordre hautement centralisé, formé sur le modèle militaire, avec un gouvernement absolu demandant une obéissance aveugle et irraisonnée comme à la voix de Dieu ; non pas comme à l'esprit collectif des membres en tant que l'autorité dirigeante lui donnait une voix... Cette conception quasi-démocratique de l'autorité de l'Eglise tirait quelque force de la notion que l'épiscopat uni ou le Concile œcuménique était l'organe des énonciations infaillibles. Insister sur ce que cette notion était erronée, sur ce que

l'épiscopat était suprême seulement quand le Pape en était la tête ; sur ce que le Pape n'a même pas un besoin absolu de leur suffrage, sur ce que l'Esprit de Dieu ne parle pas directement au cœur collectif de l'Eglise entière, mais au Pape et à travers lui à l'esprit passif et purement réceptif de l'Eglise — c'était là la théologie jésuite qui triompha presque complètement en 1870. Répandus sur le monde catholique tout entier ; exempts du contrôle épiscopal ; responsables seulement vis-à-vis du pape ; jouissant de pouvoirs d'absolution privilégiés par rapport au clergé séculier ; ayant prise sur les laïques par la popularité de leur casuistique facile, et de leur « direction spirituelle », par leurs retraites et leurs sermons — le fruit d'un loisir et d'une érudition refusés au clergé paroissial — s'emparant des jeunes gens par les collèges et les écoles ; atteignant le clergé par leurs conférences théologiques et comme fabricants de manuels dans les intérêts de l'ultramontanisme ; quoi d'étonnant si les Jésuites se sont montrés inappréciables et indispensables pour la cause des prétentions papales et de la centralisation romaine ?... On pardonnerait beaucoup d'intolérance à un zèle (si mal compris et si fanatique qu'il pût être) pour la vérité théologique et l'orthodoxie, ou pour les justes observances et la discipline. Mais est-ce uniquement un pareil zèle qui est le motif de cet espionnage et de cette délation systématique qui rapporte à Rome le moindre signe d'indépendance ou d'initiative théologiques, la moindre déviation qui pourrait suggérer *une vie diffuse dans les membres* et non pas simplement centralisée dans la tête de l'organisme ecclésiastique ? N'est-ce pas plutôt un zèle pour la centralisation, pour l'*uniformité mécanique*, pour l'absolutisme militaire, pour la « Jésuitification » de l'Eglise catholique ?... Personnellement je suis convaincu que c'est là le vrai secret... de ce zèle dénonciateur pour

lequel la Société est crainte plus qu'honorée. Il n'est pas surprenant dès lors qu'il y ait une grande identité entre la Société et les autorités à Rome ; que la première se considère, et soit très généralement considérée, comme quelque chose à part des autres ordres religieux — comme un organe spécial de la papauté développé pour combattre le péril créé par la révolte du XVIe siècle.

... Je ne puis m'empêcher de me demander si ce que saint Ignace dit de l'indépendance des individus ne peut pas être applicable à celle de la Société elle-même vis-à-vis de Rome : « Oh ! quelle grande erreur, l'erreur de ceux que l'amour de soi a aveuglés, et qui se tiennent pour obéissants quand par un moyen ou un autre ils ont amené leur Supérieur à ce qu'ils désirent. Ecoutez saint Bernard... : « Quiconque, dit-il, s'efforce, d'une manière ouverte ou couverte, de se faire enjoindre ce qu'il désire par son Père Spirituel, celui-là se déçoit lui-même s'il se flatte de suivre véritablement la voie de l'obéissance ; car en cela, *il n'obéit pas à son Supérieur, mais c'est plutôt son Supérieur qui lui obéit.* » (Les italiques sont de Tyrrel.)

C'est parce que je crois que l'accord entre la Société et les autorités romaines est dans une si large mesure artificiel... et diplomatique, que l'appel de votre Paternité à l'approbation de ces dernières n'ajoute pas pour moi de confirmation indépendante au jugement de la première ; et que votre invitation à placer devant le Pape ma cause contre la Société rend un son un peu creux et cynique... (1).

En dépit de la fanfaronnade plutôt périlleuse par laquelle elle affirme le contraire, la Société est juste aussi susceptible de corruption morale et spirituelle que n'im-

(1) MICHELET, *Des Jésuites*, Introd., p. 323 :
« Il a fait vœu d'obéissance... pour régner, pour être pape avec le pape, pour avoir sa part du grand royaume des jésuites, répandu dans tous les royaumes. »

porte quel autre Ordre ;elle a été corrompue dans certaines parties, à certaines époques et elle n'est aucunement édifiante aujourd'hui dans quelques-unes des Provinces latines... En ce qui concerne *Chez les Pères* et d'autres livres par le même auteur indécent et méprisable, il est vain de dénier que, s'ils ne sont pas tout entiers vrais de la vérité de l'histoire, ils représentent le niveau auquel le Jésuitisme peut tomber et est souvent tombé dans de certaines conditions... (Mais) aucun argument ne peut être tiré de l'existence de Jésuites scandaleux ou édifiants, excepté dans la mesure où le scandale et l'édification résultent de l'application de principes jésuites.

Et de ces principes vous dites que j'ai eu amplement l'occasion de juger, puisque l'*Examen Generale*, les Bulles et Constitutions ont été placés devant moi lorsque j'étais novice et à diverses époques pendant les dix-sept années où j'étais écolier, avant ma profession solennelle de 1898.

C'est là, cependant, supposer, quelque peu naïvement, que l'esprit par lequel en fait l'Ordre est présentement gouverné, les principes éthiques impliqués dans sa vie corporative d'aujourd'hui, peuvent être déterminés par la simple inspection des documents littéraires où s'est incorporé l'esprit de son fondateur il y a 350 ans. C'est oublier que les institutions et les idées croissent et se développent et que les développements peuvent être faux aussi bien que vrais...

J'ai déjà indiqué ce qui, dans l'esprit de saint Ignace, m'a attiré vers la Société — quelque chose de très apparenté, à ce qu'il m'a toujours semblé, avec l'esprit du Père Hecker, le fondateur de ces Paulistes qui sont maintenant attaqués et dénoncés par la Société sous des chefs d'accusation presque identiques à ceux qu'avançaient contre Ignace les Inquisiteurs de son temps... Maintenant j'accorde volontiers que si ces principes, tirés par moi de

l'histoire d'Ignace et de sa fondation étaient affirmés, d'une manière qui n'a rien d'obscur, dans les « Exercices Spirituels », dans le « Sommaire des Constitutions » et dans des documents semblables, on trouvait dans ces documents beaucoup d'autres choses qui n'étaient pas facilement ou manifestement conciliables avec ces principes. Comme chaque pionnier d'une méthode nouvelle, Ignace n'atteignit jamais une parfaite consistance interne, mais avec les principes qui constituaient son originalité il s'efforça d'en combiner d'autres, dérivés par éducation et par tradition de l'Espagne du XVIe siècle, avec son esprit militaire, sa politique despotique, son mépris de la liberté personnelle de pensée et d'action. Ce sont ces éléments traditionnels de son esprit, plutôt que ces éléments originaux et personnels, qui ont été développés dans la Société telle qu'elle existe (1). De cette discordance j'eus conscience dès le début. Mais il me fallut de longues années d'expérience du Jésuitisme, et de réflexion sur sa nature, pour me convaincre, d'abord, que les deux groupes de principes étaient irréconciliables, ensuite que les derniers et non les premiers constituaient l'esprit de la Société effective et vivante d'aujourd'hui ; que la Société sur le papier était une chose, la Société en chair et en os une autre.

... Si pour critiquer avec justice une institution, nous devons, intellectuellement et par notre éducation, être capables de nous tenir en dehors d'elle et de regarder par-dessus ses murailles, il est difficile d'imaginer qu'un jeune homme puisse, par une simple étude de documents, arriver à un jugement final et qui le lie sur une institution aussi complexe et aussi variée d'aspects que la Société de

(1) MICHELET, *Des Jésuites*, 1re leçon, p. 351 :
« J'accorderai que vous êtes une vieille machine de guerre, un brûlot de Philippe II, de l'invincible Armada... »

Jésus — une institution sur les mérites et démérites de laquelle le monde entier, catholique aussi bien que non-catholique, est partagé. Car non seulement l'expérience qu'il en a comme d'une réalité concrète ne croîtra que lentement, mais, s'il a en lui quelque vie spirituelle, son criterium de jugement, ses principes moraux et religieux, se développeront aussi...

... Laissez-moi choisir quelques points dans lesquels, à ce qu'il me semble, les principes de la Société sont opposés aux principes de la moralité commune, à l'Evangile du Christ, et même à l'esprit de son fondateur, Ignace de Loyola.

J'ai déjà remarqué que pendant la brève période où la Société a conservé le caractère d'une petite troupe d'hommes animés du même esprit, spontanément unis pour une fin commune et se recrutant seulement parmi des hommes d'âge mûr et de caractère formé, l'idée originale du Fondateur de recourir au gouvernement « intérieur », de procéder individuellement avec chaque individu et non d'après des règles générales, de se fier à l'unité d'esprit plutôt qu'à une uniformité extérieure, à la spontanéité plutôt qu'à la contrainte juridique — cette idée était réalisable et elle a été en partie réalisée. Mais le succès de l'idée a été sa mort. En partie sous la pression de l'autorité ecclésiastique réclamant dans beaucoup de directions le service d'une milice aussi compétente, en partie par le désir corporatif de toute institution de ce genre d'accroître et de multiplier le nombre de ses membres et son influence, la Société reçut ou entreprit plus de travail qu'elle ne pouvait en accomplir en se fiant uniquement à l'offre de recrues volontaires de la qualité indispensable. Alors commença le système d'associer des hommes d'une qualité plus médiocre comme « coadjuteurs » ; et presque aussitôt il devint nécessaire de re-

tomber sur ce système de « presse » par lequel aujourd'hui les rangs non seulement de la Société, mais de la plupart des Ordres populaires et du clergé séculier doivent nécessairement être recrutés sous peine d'un épuisement rapide. J'entends par là la méthode... des vocations artificiellement forcées, par laquelle de jeunes enfants sont élevés gratuitement et formés pour le service de l'Eglise.

... La cordialité et la promptitude dans l'obéissance — la marque caractéristique de la Société telle qu'elle devait être — ne signifiait plus une sympathie intelligente comme avec la volonté d'un ami, mais une passivité aveugle, inintelligente dans les mains d'un autocrate divinement inspiré. Ce ne devait pas être seulement l'obéissance mécanique des soldats, mais une obéissance imposée à la conscience et renforcée par une prétention à la divinité de la part de celui qui commandait. Il est vrai, elle ne devait pas être rendue à un commandement qui présenterait d'une manière patente le caractère d'un péché ou crime. Mais ici la doctrine de l' « obéissance du jugement » a aisément été manipulée dans les intérêts de l'absolutisme de façon à devenir une doctrine de la suppression ou de la déformation du jugement. *Omnia justa esse sese persuadendo* ; il faut qu'ils se persuadent à eux-mêmes que tous les commandements sont justes ; il faut que leur caractère de péché soit « manifeste », irrésistiblement évident. C'est là aller bien au delà de l'obéissance militaire, qui pourrait tout au plus demander un sacrifice de jugement dans des questions d'opportunité pratique ; non dans des questions de principe et de moralité.

Mais dans le sixième point de votre lettre, vous me demandez de mettre de côté mon propre jugement moral en critiquant la Société, par la raison que je ne puis embrasser un horizon aussi vaste que celui de ceux qui sont dans le secret de son gouvernement — que je ne puis par

conséquent dire ce qui est bon ou mauvais dans son action, et que je dois me fier aveuglément à la sagesse et à l'intégrité de ses fonctionnaires. Il est vrai ; je ne puis dire l'aspect moral qu'une question présente pour votre Paternité, mais aussi longtemps qu'une certaine conduite se présente à mon sens moral comme mauvaise ou injuste, ou déshonorante, cela *pour moi* est le jugement de Dieu en la matière et lie ma conscience... Si le secret mystérieux, nécessaire pour un gouvernement absolu et inconstitutionnel, ne permet pas à votre Paternité de modifier mon jugement moral par une révélation plus complète des données, vous ne devez pas être surpris si je réponds, conformément à mes lumières, par un *Non possumus*. Si j'avais raison de me fier à mon propre jugement moral quand j'ai joint la Société, je ne puis avoir tort de m'y fier maintenant quand je critique la Société. Ce premier jugement était nécessairement basé seulement sur ce que je savais et voyais, non sur ce que je ne savais pas et sur ce que je ne voyais pas. Si je n'étais pas alors précipité et téméraire, pourquoi le suis-je maintenant ? Croyez-moi, le sens moral du monde jugera justement la Société par ses manifestations et non par ses secrets — *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*.

Avec, d'un côté, la casuistique extraordinairement décadente des moralistes jésuites, de laquelle nous sommes tous plus ou moins saturés pendant les années où nous sommes écoliers (1) ; avec d'un autre côté, cet appel aux données inconnues et inconnaissables sur lesquelles sont formés les jugements de l'autorité, les cas dans lesquels le caractère de péché d'un commandement est évident sont

(1) Michelet, *Des Jésuites*, 2e leçon, p. 361 :
« Ses successeurs organisent la grande scolastique morale, ou *casuistique* qui trouve pour toutes choses un *distinguo*, un *nisi*... Cet art de ruser avec la morale... »

presque impossibles à déterminer si le sens moral des supérieurs et non le nôtre propre doit être le critérium... et le résultat ne peut être qu'une paralysie, par manque d'usage, de notre propre conscience.

Il n'est que juste de dire que votre Paternité demeure d'accord avec cette conception de l'obéissance quand par exemple vous dites... (point 3) que vous êtes tout prêt à changer d'opinion à n'importe quel moment avec les autorités romaines et à adorer les dieux que vous brûlez à présent ; ceci serait admirable (bien que dans certaines limites seulement) si l'opportunité était seule en cause ; mais si la vérité et la justice sont en jeu ? Des censeurs, des cardinaux ou même des Papes peuvent-ils si aisément décharger leur conscience de ses responsabilités inaliénables ?

Une conception pareille de l'obéissance est, autant que je puis le voir, profondément immorale, contraire au libre esprit du christianisme, et est, je pense (bien que cela importe beaucoup moins), une corruption complète de la première idée de saint Ignace de Loyola. Si l'obéissance spirituelle libre est, comme il le dit, « la vertu qui plante toutes les autres vertus dans l'âme et les y entretient une fois qu'elles y ont été plantées »,... cette obéissance aveugle « de société secrète » peut aussi facilement devenir la racine et l'aliment de tous les vices, en soumettant la règle suprême de la conscience à la volonté irresponsable d'autrui et en détruisant la faculté du jugement moral indépendant.

Comme on peut s'y attendre, une obéissance militaire, inintelligente, est destructive de tout accord spirituel et de toute sympathie spirituelle entre les gouvernants et les gouvernés. La Société n'est pas moins connue que l'armée et la marine pour les dissensions et les murmures qui y règnent contre les règlements officiels des chefs ;

de sorte que, dans la mesure où il s'agit d'une obéissance de la volonté et du jugement, la désobéissance plutôt que l'obéissance est sa « marque caractéristique ». Et il n'en peut être autrement quand des hommes dans toute la maturité de leur jugement sont traités en mineurs et gouvernés par une voix qui sort de la nuit... Ce n'est donc pas simplement comme à quelque chose de « peu édifiant », mais comme à un résultat nécessaire des principes par lesquels la société est gouvernée aujourd'hui, que je fais allusion en signalant la discorde qui prévaut généralement entre les gouvernants et les gouvernés. C'est une faute du système, non des individus ; un fruit de l'observation, non de la violation de la règle.

... Un soldat même, hors de la caserne, a sa vie, dans laquelle il est un homme et non pas simplement un instrument... Il n'est pas uniquement un soldat, il n'absorbe pas, ainsi que le Jésuite, sa vie tout entière dans sa profession, par religion et par principe ; il ne renonce pas de propos délibéré à sa personnalité et à ses droits comme une libre individualité spirituelle... L'autorité absolue de votre Paternité n'est pas supportée par le moyen d'une contrainte physique, mais d'une contrainte morale et spirituelle, par un appel à notre foi dans le Droit Divin de votre autorité ; « celui qui vous entend, m'entend » ; la volonté et le jugement du Supérieur doivent être identifiés avec ceux de Dieu et par suite substitués aux nôtres (*Constitution*, 31 et *passim*)... Mais cette sanction spirituelle, à la différence de celle qui est purement physique, donne au chef le pouvoir de contrôler la vie tout entière, intérieure aussi bien qu'extérieure, du sujet dont la personnalité, *de jure* au moins, se trouve abolie par là (1)...

(1) Michelet, *Des Jésuites*, 2e leçon, p. 361 :

« Quel usage fera-t-il de cette liberté ? Il la remettra aux jésuites, il l'emploiera à obéir et *il croira juste* tout ce qui lui sera commandé : il sera dans

Les circonstances qui ont conduit la Société à remplacer un gouvernement personnel par un gouvernement militaire portant sur la volonté même et sur le jugement du sujet et à baser cet absolutisme sur la divinité de la volonté et du jugement du Supérieur (1), ont produit (comme par exemple en Russie), les despotismes les plus illimités qu'il soit jamais entré dans le cœur de l'homme d'établir, les pires formes de gouvernement et les plus profondément immorales que le monde ait connues. Car l'essence de tout vice et de toute immoralité est la destruction de la liberté spirituelle.

De cette corruption fondamentale — le résultat insensible de circonstances inévitables — dérivent presque tous ces autres traits du gouvernement de la Société qui offensent le sens moral.

(Auprès d'une obéissance aveugle et sans critique) aucune autre vertu ne semble avoir grande importance. Mieux vaudrait, semble-t-il, pour un homme être chaste, charitable, véridique, parce qu'il en reçoit l'ordre, que parce qu'il apprécie personnellement ces vertus... *Une uniformité mécanique et morte est substituée à une unité ou à une harmonie active et vitale de l'âme avec l'âme* (2)...

D'accord avec la nécessité de maintenir une foi aveugle

la main des supérieurs comme un bâton dans la main d'un vieil homme qui en fait tout ce qu'il veut... »

(1) Michelet, *Le Prêtre*, etc., chap. vii, p. 261 :

... N'était-ce pas un dieu aussi que vous teniez tout-à-l'heure dans cette, âme crédule et docile ; le dieu intérieur de l'homme, qu'on appelle la liberté qu'en avez-vous fait ? Vous vous êtes mis à sa place.,. »

(2) Michelet, *Des Jésuites*, 2e leçon, p. 355 :

« Le professeur d'histoire et de morale a droit d'examiner la plus grave question de la philosophie et de l'histoire : ce que c'est qu'*organisme* et *mécanisme*, en quoi diffère l'organisme vivant du mécanisme stérile.

J'ai cité un exemple illustre de mécanisme, puissant pour l'action, impuissant pour la production, l'ordre des jésuites... »

dans la voix des Supérieurs comme étant la voix de Dieu, est la tendance à exalter de toute manière la conception de l'Ordre comme une Institution Divine, une *Ecclesia in Ecclesia*, quelque chose d'unique et à part de tous les autres Ordres, le protégé spécial de la Sainte Vierge et des Puissances Célestes ; la tendance à encourager et à récompenser la flatterie et l'adulation les plus complètes chez ses membres et ses amis... Je ne sais pas dès quel moment la *minima Societas* (comme Ignace l'appelait en toute sincérité et comme elle s'appelle encore avec une humilité quelque peu ostentatoire), intoxiquée par ses premiers succès, commença à acquérir la rigidité de l'orgueil spirituel ; mais sûrement elle est tombée du Ciel comme Lucifer avec la publication de l'*Imago Primi Sœculi*, cette effrayante explosion d'infatuation corporative... Dans un empire païen, dans un César ou un Sardanapale, un tel esprit serait compréhensible (1), mais non dans la Société de « Jésus », Qui avertit ses Apôtres si explicitement de se tenir en garde contre les procédés des despotismes mondains et séculiers et leurs chefs... Votre Société est obligée *per fas et nefas* de prétendre au moins à une infaillibilité pratique et *de facto* ; elle ne peut accorder pour un moment qu'elle ait jamais mal fait ou puisse avoir besoin d'être réformée. *Aut sint ut sunt aut non sint* est l'expression d'un orgueil qui est une condition *sine qua non* de son existence comme un militarisme spirituel.

(1) MICHELET. *Le Prêtre, la Femme et la Famille.* 2e partie, chap. VI, p. 244 :
« Que parlions-nous tout à l'heure, d'influence, de domination, de royauté ? Ceci est bien autre chose que royauté, c'est divinité. C'est être le dieu d'un autre.

... La pensée de l'homme qui est arrivé là, de quelque humilité qu'il s'enveloppe, c'est celle du païen : « *Deus factus sum* ! » J'étais homme et je suis Dieu !

... Ne nous étonnons pas du furieux orgueil du prêtre, qui, dans sa royauté de Rome, l'a souvent emporté au delà de toutes les folies des empereurs...

Depuis le noviciat, toutes les mesures sont prises pour favoriser, dans l'âme plastique des jeunes gens, non un esprit de corps sain et loyal dont personne ne pourrait se plaindre, mais un fanatisme idolâtre et un esprit de parti dénué de toute critique. On leur enseigne que ceux qui meurent membres de l'Ordre sont infailliblement sauvés ; que même chez les étrangers l'estime et le respect pour la Société sont — comme la dévotion à Notre-Dame — une marque de prédestination...

Le châtiment d'une pareille infatuation corporative, c'est l'incapacité de se corriger. La première condition du progrès et de l'amélioration, c'est une confession de faute ou de faillibilité. Ce qui est descendu du Ciel, comme la Nouvelle Jérusalem, dans un état de perfection finale, n'a qu'à maintenir le *statu quo*, à résister aux altérations de toute espèce (1). Lorsque la Société cède, ce n'est qu'à une pression extérieure ; c'est seulement parce que le siècle est corrompu, le monde s'est égaré... Dans la théologie, la philosophie, les lettres, etc., sa *Ratio Studiorum* est le modèle ultime et irréformable. Elle a dit le dernier mot en Théologie Ascétique, Morale et Mystique. Comment pourrait-elle admettre qu'elle ait quoi que ce soit à apprendre du Siècle ? Et son intransigeance doit être présentée comme l'orthodoxie, comme le vrai catholicisme, tandis que les idées progressives doivent être bannies comme malsaines, suspectes, hétérodoxes. Enracinée dans le cœur même de l'Eglise à Rome, elle étend ses bras et ses tentacules à travers chaque fibre de son organisme, l'enserrant étroitement comme le lierre enserre le chêne

(1) Michelet, *Des Jésuites*, 1re leçon, p. 352 :

« A qui adressé-je ce conseil, qui n'est pas d'un ennemi ? A la Société ? Non, elle se vante de ne pas changer, de ne s'améliorer jamais... Je parle à tel infortuné, que je vois d'ici en pensée, qui peut-être se sent, trop tard, entré dans la voie sans retour... »

et fait obstacle à son expansion. Un équilibre convenable des forces conservatrices et progressives est la condition nécessaire de la croissance et de la vie de l'Eglise. Mais comme dans sa propre constitution, la tendance progressive est réduite jusqu'à extinction, ainsi en s'efforçant de « jésuitiser » l'Eglise et de la former à son image et à sa ressemblance, la Société promet de stériliser ses forces expansives et de lier ses membres dans les vêtements mortuaires d'un traditionalisme rigide et incapable de raisonner.

... Votre notion de l'éducation spirituelle consiste à entourer l'âme d'*un milieu artificiel* adapté à sa faiblesse (1) *au lieu de développer ses puissances internes d'adaptation de manière à la rendre de plus en plus indépendante des accidents et des variations de son milieu.* Votre noviciat fait l'éducation du candidat dans des conditions qui n'existent nulle part ailleurs sur terre, pas même dans les stades ultérieurs de la vie des Jésuites. C'est une préparation qui ne prépare à rien... Vous vous fiez aux « pratiques de piété », mais d'éducation morale, de formation du caractère, il n'y en a aucune. Au contraire, on nous enseignait à nous garder des vertus purement « naturelles », du « bien pour le bien lui-même », et non pas pour quelque motif surnaturel et révélé. On nous disait que l'amour personnel de Dieu était le seul motif digne de nous déterminer à être véridique, honnête ou pur — par amitié pour Dieu et par une affection personnelle pour sa volonté qui était ainsi et non autrement. On ne nous disait

(1) Michelet, *Des Jésuites*, 3e leçon, p. 372 :

« Quelle est cette éducation ? Leur apologiste, le jésuite Cerutti, le dit assez nettement (*Apologie*, p. 330) : « De même qu'on emmaillotte les membres de l'enfant dès le berceau, pour leur donner une juste proportion, il faut, dès sa première jeunesse, emmaillotter pour ainsi dire sa volonté... »

pas que Dieu était Vérité et Justice et que l'aimer sous tout autre aspect était le dégrader à l'image de l'homme et faire de Lui l'objet d'*une affection sentimentale infiniment au-dessous de l'amour de la Vérité pour la Vérité elle-même et de la Justice pour la Justice elle-même*, qui n'est rien d'autre que l'amour de Dieu pour Dieu lui-même. Ainsi également l'amour sentimental de la chair du Christ est mis au-dessus d'une sympathie compréhensive avec son esprit si vigoureusement moral et avec les causes et les principes pour lesquels il a vécu et pour lesquels il est mort. De là, un mépris et une négligence totale de la véritable éducation éthique et de la formation du caractère ; toute votre énergie va à la culture de ce sentimentalisme (que vous supposez être l'amour de Dieu) par des appels artificiels, fatigants et finalement inefficaces à l'imagination pieuse, à l'entassement mercantile des mérites et des indulgences, à la routine des pratiques, du culte des saints, des confessions, des communions...

N'est-il pas notoire que les écoliers élevés par vous, d'après ces principes... tournent mal au point de vue moral et religieux avec une fréquence qui indique sans ambigüité une faute dans la méthode de leur éducation ?...

Un garçon n'est pas bien préparé pour la bataille de la vie quand il conçoit la religion comme quelque chose de distinct de la moralité, comme consistant en une routine d'observances — prières, dévotions, confessions, jeûnes, communions — comme dans l'essentiel une matière d'obéissance passive à l'Eglise...

Ici comme ailleurs votre divorce entre la religion et l'éthique produit des conséquences fatales. Votre Suarez nous a enseigné que la grâce surnaturelle n'a rien à faire avec la perfection éthique ; que cette dernière est « purement naturelle » ; votre ascétisme insiste continuellement sur le manque de valeur des vertus purement naturelles,

comme de quelque chose de païen, d'accessible à l'effort de l'homme. Mais la « grâce » est une qualité de l'âme parfaitement invisible et invérifiable — le germe d'une gloire qui doit s'épanouir plus tard, mais qui ici demeure cachée si ce n'est à l'œil de Dieu. De là vient que Suarez nous dit qu'un homme d'une vie négligente à tous égards, qui évite tout juste le « péché mortel », mais qui fréquente l'Autel chaque semaine, est une créature plus divine, plus pleine de Dieu, qu'un homme qui s'efforce vers le type moral du Christ et qui l'atteint, mais qui communie plus rarement. Ce « tour de force » tire sans doute sa valeur de ce qu'il résout la difficulté soulevée par le fait qu'il existe dans le monde tant de bien moral en dehors de tout usage des sacrements, et que, d'un autre côté, des prêtres, des religieux, des communiants fréquents ne sont pas très sensiblement supérieurs par leur ton moral à leurs voisins moins favorisés. De même, la nécessité du ministère des prêtres pour le bien moral n'est pas si claire que sa nécessité pour ce bien mystique et sacramentel, auquel cas le prêtre est indispensable pour le salut.

Comme paradoxe théologique, ceci ne mériterait pas d'être pris au sérieux ; mais comme principe pratique d'éducation, c'est, d'une manière flagrante, un principe antichrétien et immoral. La moralité du Christ était l'expression directe, nécessaire, proportionnelle de sa vie surnaturelle. Une bonne vie, un caractère noble, des idées justes, des sentiments vrais, des affections fortes et bien ordonnées — voilà les « bonnes œuvres » que les hommes doivent voir en nous et auxquelles ils nous reconnaissent pour les enfants de Dieu. Voilà les fruits et les effets pour lesquels les sacrements ne sont que les moyens...

C'est pour la foi de vos élèves que je crains aussi bien que pour leur morale. Car nulle part vous n'appliquez plus assidûment le sophisme « protectionniste » qu'en cette

matière de la foi. Vous définissez la foi comme l'acceptation passive et obéissante d'une orthodoxie théologique miraculeusement révélée. C'est l'acceptation d'un système intellectuel qui se trouve en relations de solidarité avec chacun des autres départements de la connaissance humaine, lesquels doivent par suite être maintenus en conformité avec ce département divinement garanti. Sans discuter cette idée extraordinaire de la foi, que vous avez popularisée par vos écoles théologiques et presque imposée à l'Eglise, il me suffit d'observer combien elle est d'accord avec le principe de l'absolutisme appliqué au gouvernement de la vie intérieure et spirituelle de l'homme ; comment elle signifie *non pas une croissance vivante de nombreux esprits vers l'harmonie par l'identité de l'Esprit qui habite en eux tous, mais une uniformité mécanique imposée du dehors...* (1).

Manifestement, ce n'est que par une « protection » globale ; en défendant aux hommes de penser, de regarder ou de lire ; en décourageant tout intérêt laïque dans les problèmes religieux, que ce vaste système de théologie, avec toutes ses dépendances scientifiques et historiques, peut être sauvé d'une critique défavorable...

Mais pour la plupart des hommes, cette conception même de la foi, comme identique avec l'orthodoxie théo-

(1) MICHELET, *Des Jésuites*, 1re leçon, p. 346, 348 :

« Le génie mécanique qui a simplifié, agrandi la vie moderne, dans l'ordre matériel, ne s'applique guère aux choses de l'esprit, sans l'affaiblir et l'énerver... (Après la Scolastique de Raymond Lulle et son machinisme intellectuel) au XVIe siècle autre tentative de machinisme, et plus hardie... On se battait pour la religion ; un vaillant homme, Ignace de Loyola, comprit la religion elle-même comme machine de guerre, la morale comme mécanique... La mécanique des jésuites a été active et puissante, mais elle n'a rien fait de vivant... Quelle est la nature du jésuite ? Aucune ; il est propre à tout : une machine, un simple instrument d'action, n'a pas de nature personnelle. La machine a sa loi, la fatalité, comme la liberté est la loi de l'âme. »

logique, n'est-elle pas un piège presque certain en ces jours où la méthode « protectionniste » est tout simplement impraticable ; où, à moins de renoncer à toutes relations avec les autres hommes, un homme doit forcément avoir des difficultés intellectuelles jetées sur lui en tous temps et de tous les côtés ?...

Une autre addition plus déplaisante de cette méthode « protectionniste », qui court à travers tout votre système d'éducation spirituel ou séculier, c'est l'emploi de l'espionnage, de la délation secrète et d'autres tactiques inquisitoriales dans l'intérêt du gouvernement... Etre « visité » en prières ou pendant d'autres devoirs religieux, avoir sa correspondance inspectée (à l'arrivée et au départ)... tout cela me frappait, lorsque j'étais novice, comme singulièrement discordant avec la liberté du service de Dieu. Mais on me disait que nous consentions à ces violations de notre liberté personnelle par un acte personnel de renonciation... ; que nous agissions ainsi pour nous protéger contre nous-mêmes...

Malheureusement ces méthodes de « vigilance » sont trop commodes et trop nécessaires à la faiblesse du gouvernement absolu pour n'être pas promptement détournées de cet usage prétendu au rôle d'instrument de gouvernement. Combien complètement la Société est gouvernée aujourd'hui par ces méthodes secrètes, votre Paternité le sait mieux que je ne puis vous le dire. Je puis difficilement concevoir une institution plus profondément immorale que celle du *Syndicus* ; l'informateur secret qui rapporte les paroles et les actions de la communauté au Recteur, ou celles du Recteur au Provincial, etc. Le résultat de ce gouvernement par voie de délation mutuelle ne pouvait être que ce qu'il est effectivement — une profonde méfiance mutuelle parmi les membres ; un sentiment d'insécurité et d'isolement ; un manque d'amitié,

une absence générale d'affection (1). Cette absence d'amitié est encore favorisée par un ascétisme qui canonise l'antinaturel comme surnaturel ; qui vise à la substitution d'un amour général, sans contenu ou sans détermination assignable, à la place de toute affection particulière et personnelle ; qui dit aux hommes que l'amour de Dieu n'est pas le perfectionnement, mais la destruction de tous nos sentiments naturels pour nos parents et nos amis et qui les remplace par une sorte de considération rationnelle et calculatrice en vertu de laquelle on les traite tout juste conformément à leur mérite spirituel ou à leur utilité surnaturelle, sans aucune acception de personnes... Il n'est pas étonnant de trouver que les Jésuites sont, en règle générale, extrêmement durs et sans affection les uns pour les autres ; que l'Ordre ne peut supporter que bien malaisément l'application du grand principe du Christ : « Les hommes connaîtront que vous êtes mes disciples si vous vous aimez les uns les autres ». Ne pourrait-on dire plutôt : «Voyez comme ces Jésuites se haïssent les uns les autres» (2)?

(1) Michelet, *Des Jésuites*, 1re leçon, p. 361.

« A l'appui de cette doctrine d'obéissance et de tyrannie, la *délation* est autorisée par le fondateur lui-même. »

3e leçon, p. 374 :

« L'art de tenir les hommes ensemble et pourtant dans l'isolement, unis pour l'action, désunis de cœur, concourant au même but, tout en se faisant la guerre.

Pour obtenir cet état d'isolement dans la Société même, il faut d'abord laisser les membres inférieurs dans l'ignorance parfaite de ce qu'on leur révélera aux degrés supérieurs (*Reg. comm.* XXVII)...

C'est le premier point. Le second, c'est de les mettre en défiance les uns à l'égard des autres, par la crainte des délations mutuelles (*Reg. comm.*, XX). »

4e leçon, p. 389 :

« Tout est bâti sur un principe : surveillance mutuelle, dénonciation mutuelle... Le supérieur est entouré de ses *consulteurs*, les profès, novices, élèves, de leurs confrères ou camarades, qui peuvent les dénoncer. De honteuses précautions sont prises contre les membres les plus graves, les plus éprouvés. »

(2) Michelet, *Le Prêtre, la Femme et la Famille*, 2e partie, chap. VII, p. 261 :

... C'est à dessein que j'ai passé sous silence les charges communes sur lesquelles les adversaires sans critique de votre Ordre ont tant bâti. En matière de véracité la doctrine de la Société (celle de saint Thomas et de saint Augustin), n'est pas relâchée, mais beaucoup trop stricte et par suite jusqu'à un certain point elle se détruit elle-même et elle est favorable au relâchement dans la pratique. Une véracité purement verbale ou littérale est à de certains moments si impraticable, si inconciliable avec l'esprit de véracité, qu'il faut chercher un refuge dans la doctrine de l'équivoque, laquelle est très sérieusement préjudiciable à la sincérité et à l'honneur... L'accent mis sur le caractère purement véniel du péché de mensonge, les réductions casuistiques du devoir de véracité ne sont pas des monopoles de la Société de Jésus. De même tous les hommes religieusement sérieux, pour ne pas dire fanatiques, pour lesquels l'identité de la moralité et de la Volonté Divine n'est pas aussi évidente et axiomatique qu'elle devrait l'être, sont enclins à sacrifier les principes moraux dans l'intérêt de ce qu'ils croient être la cause de Dieu ; à souiller leur âme pour sauver les âmes ou pour quelque intérêt ecclésiastique qu'ils identifient avec la cause de Dieu — en un mot à faire le mal pour qu'il en sorte du bien. Un corps militant quelque peu fanatique comme la Société, dévoué au service de l'Eglise, est particulièrement exposé à cette tentation et sans aucun doute il y cède de droite et de gauche. Mais en théorie la Société condamne le principe aussi énergiquement que qui que ce soit.

A la vérité, tout ce genre de critique qui implique que la Société est gouvernée par des hommes délibérément immoraux pour des fins consciemment perverses peut

« L'amour ! mais vous l'avez tué... Il faut une personne pour aimer. Et de ce qui fut une personne, vous avez fait une chose. »

être écarté comme mythique et puéril. Son pire résultat est d'empêcher une critique sobre et vraie ; et par son extravagance aisément démontrée d'entretenir la croyance qu'aucune autre sorte de critique n'est possible. Si les pires ennemis de la Société ont été ses flatteurs (du dedans et du dehors), ses meilleurs amis ont été ses calomniateurs sans critique. Parce qu'une ou deux d'entre elles étaient mal dirigées, toutes les flèches aigües de Pascal vous ont à peine affaiblis, alors qu'autrement elle vous auraient fait périr...

Je me suis donc efforcé de critiquer le Jésuitisme plutôt que les Jésuites, les principes plutôt que les hommes...

Il me semble, en conclusion, que ma course n'a pas été entièrement en vain, que je n'ai pas gaspillé ma vie, même si je n'ai pas fait plus que de gagner la clarté présente de ma conviction morale à travers beaucoup de tribulations... C'est le bon travail d'une vie que d'être arrivé par l'expérience et la réflexion personnelles à la solution d'un sophisme aussi plausible et aussi compliqué que celui du Jésuitisme. Même si j'aboutis en fin de compte, fatigué et épuisé, à certains principes sans nouveauté qui sont l'héritage public de mon temps et de mon pays, et dont les travaux d'autrui ont fait depuis longtemps une monnaie courante, pourtant il me semble que je les possède et que je les sens d'une manière dont ne les possèderont jamais ceux qui les ont eus pour rien, qui n'ont pas eu à se frayer leur chemin jusqu'à eux...

Anima nostra sicut passer erepta est de laqueo venantium ; laqueus contritus est et nos liberati sumus.

Je demeure

Le serviteur en Christ de votre Paternité,

G. Tyrrel.

(Fini le 26 juin 1904).

Lettre à M. Rooke Ley, 13 *octobre* 1906.

« Si l'on identifiait l'Eglise avec le monde clérical, on deviendrait franc-maçon... Ce n'est pas naturellement que les individus soient pires que d'autres hommes ; mais c'est que le système est essentiellement dépravant. »

Lettre à l'abbé Houtin, 23 *juillet* 1906.

« Le mensonge semble avoir rongé le cœur même de tout le système. Les interprétations que vous caractérisez comme « mystiques » (celle de Loisy, la mienne, etc.), ne semblent pas seulement tout à fait inadéquates, mais presque aussi mensongères et insincères que le texte qu'elles voudraient sauver du mensonge. Les « accommodations » de Hetzenhauer ou de Delattre sont-elles de plus mauvaise foi que celles de *Lex Orandi* ? »

(*Vie*, t. II, p. 293).

Lettre du 17 *août* 1906 :

« La paix est plus nécessaire même que les sacrements, que les hommes peuvent donner et reprendre à leur gré et employer comme un fouet. »

Autre lettre du même jour :

« Mon impulsion propre est toujours de me couper la tête et de la lancer à la tête de mon ennemi — ce qui, je l'admets, est une pauvre manière de jouer son jeu et justement ce qu'il faut à mon ennemi. »

(*Vie*, t. II, p. 305-306).

Lettre du 18 *août* 1906 :

« Sans aucun doute je crois en une certaine espèce de catholicisme ; mais, naturellement, il n'est pas de la même espèce que celui du pape, car *je crois aussi bien, jusqu'à un certain point, à toutes les autres religions...* » (1).

§ 2

LETTRES DE TYRREL APRÈS L'ENCYCLIQUE

Lettre à un ami français, du 11 *janvier* 1908 :

« Je crois dans l'Eglise romaine en tant qu'elle est chrétienne et catholique ; je n'y crois pas en tant qu'elle est papale. Je vois deux esprits en elle, comme en moi, combattant pour la suprématie — la Lumière et les Ténèbres ; le Christ et l'Antechrist ; Dieu et le Démon. A présent le Christ est vaincu et l'Antechrist est triomphant...

En attendant, *il est nécessaire pour moi de rendre ma religion personnelle aussi indépendante que possible des controverses.* Je considère « les religions » comme des aides au développement de « la religion » (2) ; mais il serait périlleux de trop s'appuyer sur de pareilles aides en ces jours d'incertitude... Ce que je trouve en moi comme la Loi et le Législateur les plus hauts de mon être, c'est un Idéal ou un Vouloir divin qui lutte pour se réaliser contre une tendance contraire de désintégration ; et qui pour le faire

(1) Cf. Renan dans la *Prière sur l'Acropole* : « Toutes les larmes... »
Cf. aussi Wells, dans *First and Last Things*, où il parle le langage du pragmatisme de James, déclare que toutes les religions sont vraies, puisqu'elles répondent toutes à un besoin.

(2) Cf. V. Hugo, *Religions et religion.*

dépend de ma coopération. Je le reconnais comme le même vouloir qui meut toute créature vivante, et en vérité le monde entier, vers sa perfection propre et son plus haut développement. Les religions peuvent m'aider à le nommer, à l'imaginer, à le comprendre, à converser avec lui. J'apprends à l'appeler Conscience, mon Moi supérieur, le Saint-Esprit, le Christ intérieur. Comme pénétrant ou transcendant toute création, je le nomme le Père Eternel, source de toute existence ; comme travaillant en moi-même et dans le cœur des hommes, je l'appelle le Saint-Esprit ; comme me donnant une règle extérieure, un modèle, un exemple d'humanité idéalisée et divinisée dans le Christ (et dans ses saints), je l'appelle le Fils de Dieu. Et ces trois sont des manifestations d'une seule et même chose, ou Volonté, ou Esprit, que j'appelle Dieu. Pour moi, le « naturel » est ce contre quoi l'Esprit combat ; le « surnaturel », ce pour quoi il combat. « Oubliant ceux qui demeurent en arrière (c'est-à-dire le naturel ; ce qui est déjà accompli), je me hâte vers ce qui est au devant de moi » (c'est-à-dire le surnaturel qui reste à atteindre, et qui, une fois atteint, devient une partie du naturel ; devient de la matière « morte »)... Dans « le péché originel », « l'Expiation », *dans chaque doctrine qui a vécu et produit de la vie, je m'efforce de trouver quelque loi éternelle de la vie spirituelle cherchant une expression imaginative* (1). Je sais, par exemple, que ma nature est essentiellement pécheresse, inerte, et n'est sauvée que lorsqu'elle est mise en mouvement par la poussée vers en haut de la conscience ou du Saint-Esprit... Le Christ qui me sauve est Dieu ; le Christ Qui est en moi. Dans le Crucifix il se

(1) Ne peut-on appliquer cette phrase de Tyrrel à n'importe quelle religion ? Son procédé ne rappelle-t-il pas celui de Proclus vis-à-vis de la mythologie grecque ? Ou le symbolisme dont usent les brahmanes philosophes pour interpréter et justifier les cultes populaires de l'Inde ?

tient hors de moi afin que je puisse voir, imaginativement, ce dont j'ai spirituellement l'expérience ; afin que je puisse voir comment Dieu souffre d'être crucifié, déshonoré et persécuté plutôt que de m'abandonner à ma « nature ».

Vous direz que tout ceci est très « rationaliste ». Non ; les vérités de la religion sont aussi infinies et aussi mystérieuses que l'Univers ou que Dieu ; mais *c'est seulement dans la mesure où je peux « rationaliser » ou comprendre dans mes propres termes quelque petit coin de ce mystère que je puis vivre par lui et l'utiliser ; juste comme c'est seulement dans la mesure où nous pouvons presser quelque petite fraction de la nature dans une forme scientifique que nous pouvons contrôler et utiliser la nature....* Je ne définis pas la foi catholique, mais *je donne les catégories de ma propre vie spirituelle — la forme que la foi prend pour mes propres besoins.* Mais en vérité j'ai de moins en moins besoin de telles catégories...

C'est en lisant les Psaumes que je trouve le plus d'aide, et en les interprétant selon cette vue immanente de Dieu, par exemple, *In te Domine speravi* — toute mon espérance est dans cet Esprit intérieur. *Tu es Deus fortitudo mea* — tout courage et toute force est la force de la Conscience ; toute faiblesse et toute défaillance vient d'un abandon de la Conscience... « Si la Conscience est de mon côté, je ne craindrai pas ce que l'homme peut me faire »...

Voilà ma façon de penser et de sentir. Il est possible qu'elle vous aide à trouver votre voie vers ce dont vous avez besoin. *Dans les choses les plus intimes il n'y a pas deux personnes qui pensent et qui sentent de même. En tous cas il faut apprendre un détachement suffisant de l'Eglise pour être capable de garder son âme en paix et de sentir que même si le vaisseau sombrait on a une ceinture de sauvetage.* » (*Vie*, t. II, p. 413).

Lettre du 23 *Août* 1908 à « *William Scott Palmer* » :

J'avais coutume de placer un Bouddha sous mon crucifix — ce qui choquait mes confrères... Peut-être le crucifix, avec son appel à l'énergie, à la souffrance et au progrès, se comprend-il mieux à côté du froid et comateux Sakya Mouni. Je sens de plus en plus qu'en ce qui concerne Dieu et l'immortalité l'homme a été fait non pour connaître, mais pour espérer. L'espérance, plutôt que la foi ; car la foi est si désespérément confondue avec la connaissance. Là-dessus le Bouddha a tellement raison ; car nous ne connaissons pas, nous ne pouvons pas connaître. Et là-dessus le Chrétien avec sa foi théologique a tellement tort, est si pauvre, si mince, si superficiel, si provincial... Nos théologies sont-elles plus qu'une tentative pour donner forme et substance à une Espérance ? et *ne doit-on pas les juger d'après un critérium moral plutôt qu'intellectuel* — c'est-à-dire selon la qualité, l'élévation et la « vérité » de l'Espérance ? *Les dieux que nous façonnons sont la mesure du Divin qui est en nous* (1)... N'est-ce pas comme l'infinité est à un, c'est-à-dire comme la terre est, quantitativement, à cet univers de poussière stellaire, que l'esprit humain est, qualitativement, à l'esprit divin ? Tout ce que j'ose dire est que le divin a un aspect humain qui seul concerne l'homme ; juste comme il a un aspect canin qui seul concerne les chiens ; mais qu'il est aussi peu humain que canin... Les mystiques pensent qu'ils touchent le divin quand ils n'ont fait que brouiller la forme humaine dans un nuage de mots. Le meilleur mysticisme est de se soumettre à la limitation *consciemment* ; de se rendre compte que notre meilleur Dieu n'est qu'une idole, un temple fait

(1) Ne croirait-on pas lire Louis Ménard ou Renan ?

de nos mains... Pour l'homme dans la rue, Dieu et l'idole tombent ensemble, grâce à des siècles de théologisme. Comme vous, je crains que nous n'allions vers une « abomination de la désolation », une *religio depopulata*, un désert de négation et de matérialisme entre l'Egypte du Passé et la Jérusalem de l'Avenir. Ma consolation est d'en reconnaître la nécessité comme d'une étape de purification. *Tocqueville montre comment la Révolution de* 1789 *n'a pu se débarrasser des maux du passé que par un sacrifice temporaire des valeurs entrelacées avec eux.* »

En vain Tyrrel cherche la paix : paix d'un beau jour d'automne à la campagne ; paix d'un Hindou qui passe en silence dans les rues de Londres, à travers l'agitation futile de la cité.

Mais la fin approche. Trois grandes idées inspirent les dogmes du christianisme catholique, l'idée de l'Eglise, l'idée de la Grâce, l'idée du Christ ; nous venons de voir ce que Tyrrel en était arrivé à penser de l'Eglise et de la Grâce. Voici ce que dans ses derniers mois il pensait du Christ.

Lettre à von Hügel, du 9 *avril* 1909 :

« Ayant fini Schweitzer et relu J. Weiss — avec grand soin..., je me rends mieux compte de toute la profondeur de la controverse Loisy-Harnack : et je vois plus clairement mon chemin. Mais *je sens que mon œuvre passée a été dominée par le Christ protestant-libéral et je me demande si je ne suis pas en pleine banqueroute...* Si nous ne pouvons pas sauver de grands morceaux de transcendantalisme, il faut que le Christianisme disparaisse. La civilisation peut faire (et a fait) tout ce qu'on attribue au Christ purement immanent de Matthew Arnold. L'accent mis sur l'autre

monde, la doctrine de l'immortalité, est ce qui a donné au christianisme son impulsion originelle et ce qui a envoyé les martyrs aux lions. Si cela est accidentel, nous devons seulement à Jésus dans une grande mesure ce que nous devons dans quelque mesure à tous les hommes vertueux... » t. II, p. 398).

Enfin dans sa lettre au Rév. Fawkes, du 3 juin 1909, on voit Tyrrel effacer de l'image qu'il se fait de Jésus, non seulement les traits du Christ protestant, mais ceux qui sont communs au Christ des protestants et à celui des catholiques :

« Quant au « développement », écrit-il, nous éprouvons tous le besoin de réclamer Jésus. Mais je crains qu'Il n'appartienne aux obscurantistes. Je vois que Harnack est un développement légitime de la Réforme — une expression plus claire de son « idée » qui était tout d'abord obscurcie par des restes de Romanisme, par exemple la Bible prise comme règle *extérieure* de la foi. Je vois que cela n'aurait pas pu sortir de l'Eglise si cela ne s'était pas trouvé en elle. Mais cela ne s'y trouvait-il pas comme un élément étranger inconciliable avec la religion de l'au-delà, la religion miraculeuse, magique de Jésus l'Apocalyptique ? Sa morale ne lui appartenait pas en propre, c'était celle de ses contemporains, excepté dans la mesure où elle était déformée par Son erreur au sujet de la *Parousia.* La vie éternelle, qui était la substance de Son Evangile, n'était *pas* la vie morale, mais la vie supramorale. La moralité n'en était que la condition — comme la Foi dont on se débarrassera. Ce n'était pas en premier lieu, mais seulement incidemment, qu'Il enseignait la morale — une morale qu'Il trouvait sous Sa main, mais qu'Il n'avait pas inventée. Il n'a même pas inventé l'Apocalypse. *Ses deux découvertes étaient que la fin était*

proche et qu'Il était le Messie. La première, nous le savons, était une erreur ; la seconde peut en avoir été une. Le protestantisme libéral est le développement de la morale qu'il adopta et dont il donna l'exemple en commun avec les prophêtes et les saints de tous les temps ; mais ce n'est pas le développement de Son Evangile, de Son Message. De cela, le catholicisme est le développement. En gros, c'est ainsi que les choses me frappent de plus en plus. *Bien que le culte de Jésus ait donné une grande autorité à la morale qu'Il a incidemment professée, je pense que ce culte l'a pervertie de bien des manières. Elle est, après tout, ce que dictent l'âme et la conscience croissantes de l'humanité.* Si l'on choisit d'appeler ceci le Christ, alors je suppose que tout homme vertueux est un Chrétien et le Protestant libéral peut honorer Jésus comme un symbole approprié de la conscience éclairée de l'humanité.... Jésus dirait que Harnack n'était *pas loin* du Royaume de Dieu, mais qu'une distance d'un pouce vaut une distance d'un mille ; qu' « il n'y avait pas de différence entre les Protestants et les sauvages ; que tous brûleraient également dans l'enfer. » J'espère que je me trompe ; mais *je sens que j'ai lu l'Evangile toute ma vie à travers des lunettes du dix-neuvième siècle, et que maintenant les écailles me sont tombées des yeux.* » (p. 399).

Six semaines plus tard, le 15 juillet 1909 au matin, Tyrrel s'éteignait après une courte maladie. En raison du refus des prêtres du voisinage, le P. Brémond accourut pour assister dans ses derniers moments le prêtre interdit, qui ne voulait renoncer ni au nom de catholique ni à sa conscience et à sa raison.

*
* *

« Du point de vue auquel je me suis placé dans ces pages, avait écrit Tyrrel dans l'Introduction de *Lex*

Orandi, éprouvées au critère de la vie, de la fécondité spirituelle, les vérités du christianisme ne peuvent présenter la même précision et la même clarté de lignes que lorsqu'on les déduit de prémisses définies et qu'on les assemble en un système intellectuel cohérent. Nous ne pouvons voir que... des contours indistincts ; des formes de montagnes apparues à travers le brouillard. » Ces contours incertains, étaient-ce bien ceux du catholicisme ? Ces formes entrevues dans la brume, étaient-ce même celles du mythe chrétien ? Et n'étaient-ce pas des formes d'une antiquité plus haute encore et d'une jeunesse plus inaltérable ?

CONCLUSION

§ 1

LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DU MOUVEMENT PRAGMATISTE

Nos études sur le pragmatisme, pragmatisme total et radical de Nietzsche, pragmatisme partiel de Bergson, pragmatisme équivoque de James, etc., nous ont conduits à des conclusions générales, qu'il faut récapituler brièvement.

Tout d'abord le pragmatisme n'est pas spécialement un américanisme philosophique ; c'est un mouvement d'idées international et c'est en Europe qu'il a montré le plus de force et d'originalité. Ensuite, si son succès a été dû en grande partie à l'emploi qu'en a fait l'apologétique chrétienne, ce n'est pourtant pas un mouvement spécifiquement chrétien ou spécifiquement religieux : le pragmatisme de Nietzsche est même formellement antichrétien, et c'est vers lui cependant que semblent graviter, en dépit d'elles-mêmes, les autres formes de la théorie. Il s'agit là, en outre, exception faite pour Bergson et pour James, d'un mouvement d'idées dû surtout à des amateurs en philosophie ; un philologue et un poète comme Nietzsche, un historien comme Loisy, un directeur spirituel comme Tyrrel. Ils tombent, un peu au hasard, parfois sur des idées nouvelles, parfois sur des idées qu'ils ont cru découvrir et qui avaient été exposées déjà avant eux, avec plus d'ampleur et de précision. Bergson seul possédait une connaissance étendue de l'histoire de la philo-

sophie, qui lui a permis d'élaborer sa doctrine avec une subtilité plus savante qu'aucun des autres pragmatistes, bien que son extrême virtuosité intellectuelle l'ait entraîné à vouloir tirer d'une sonate la matière d'une symphonie.

Enfin le pragmatisme est un mélange, en proportions diverses, d'idées romantiques et d'idées utilitaires, les analyses de l'évolutionnisme utilitaire servant le plus souvent à conduire l'esprit vers des conclusions romantiques. De là les faiblesses du pragmatisme.

En premier lieu, en poussant à leurs conséquences dernières la philosophie romantique et la philosophie utilitaire, en les appliquant à la théorie de la connaissance, en jugeant de la vérité par l'utilité biologique, en la ramenant à un mirage que la Vie crée pour favoriser sa propre expansion, Nietzsche a fait ressortir la manière dont ces doctrines philosophiques, qui prétendent à la vérité, détruisent leur propre base, il a démontré sans le vouloir la nécessité de chercher ailleurs une justification de la différence entre le vrai et le faux, sans laquelle il n'est point de pensée.

En second lieu, les contradictions internes du pragmatisme manifestent à maintes reprises l'opposition entre l'idée romantique, qui cherche dans l'intuition la révélation de la réalité vivante, et l'idée utilitaire, qui cherche l'explication des phénomènes en s'inspirant de la notion de loi scientifique. Nous avons notamment signalé ce conflit à travers toute l'œuvre de Bergson.

En troisième lieu, l'empirisme utilitaire lui-même se trouvait dès le XVIIIe siècle tiraillé, chez un Hume par exemple, entre une psychologie qui vise à être une extension de la science aux faits psychiques et une psychologie de l'instinct qui tend à son insu vers le romantisme et ouvertement vers une apologie du sens commun, anté-

rieur à la science. Nous avons retrouvé en particulier chez William James les difficultés complexes qui naissent de là.

Enfin la philosophie romantique, au début du XIXe siècle, étant intimement entrelacée avec l'idéalisme, il est arrivé souvent que les pragmatistes, comme avant eux les romantiques, ont mêlé à leur pragmatisme des théories idéalistes par où celui-ci tendait à se réfuter ou à se dépasser lui-même. Et c'est notamment là le cas pour Tyrrel.

Il n'est aucune de ces difficultés ou de ces contradictions, d'ailleurs, qui soit exclusivement propre à tel ou tel de nos auteurs et elles se retrouvent sous de multiples aspects chez la plupart d'entre eux.

Il ne faut pas méconnaître cependant les services qu'ont rendus les pragmatistes. On leur doit des théories ingénieuses et pénétrantes sur des questions particulières : rappelons celle de Poincaré sur l'espace, celle de Bergson sur le temps, celles de Nietzsche ou de James sur les directions multiples de la vie morale. De ces théories, l'idéalisme rationnel, nous l'avons vu, n'est pas sans pouvoir tirer des suggestions précieuses (1). Mais il y a plus. Beaucoup de philosophes, vers la fin du XIXe siècle, s'absorbaient toujours davantage dans l'histoire de la philosophie et s'exposaient par là, soit à tomber dans les recherches d'érudition pure, soit à prolonger simplement des traditions de plus en plus appauvries et desséchées. Les pragmatistes, précisément parce qu'ils n'étaient pas d'ordinaire des professionnels de la philosophie, sont demeurés plus près soit du mouvement scientifique, soit du mouvement des idées morales ; ils ont ouvert des fenêtres par où des bouffées de l'air du dehors ont pénétré dans les

(1) Tome I, p. 378-401 ; tome II, p. 350-355 ; tome I, p. 180-192.

bibliothèques. Et par là ils ont au moins contribué à rappeler les philosophes à une de leurs traditions les plus fécondes : ni un Platon ni un Descartes ni un Leibniz n'ont eu pour principale occupation l'étude de l'histoire de la philosophie ; ils étaient tournés ou vers le mouvement scientifique ou vers le mouvement moral de leur temps et ils cherchaient par leur réflexion à s'associer à l'un ou à l'autre. Les pragmatistes n'ont pas choisi pour devise comme Walpole : *Quieta non movere.* Ils ont eu le mérite d'émouvoir beaucoup de quiétudes.

§ 2

LE CONFLIT ENTRE L'ESPRIT CARTÉSIEN ET L'ESPRIT ROMANTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

Il nous reste à reprendre une dernière fois et à grouper en faisceau les idées directrices qui ressortent pour nous de notre analyse et de notre critique du pragmatisme ; et cela non seulement pour situer celui-ci à sa place dans le développement de la pensée moderne, mais pour définir, en fonction de notre étude, la manière dont se posent aujourd'hui les principaux problèmes philosophiques.

Dans l'histoire de la philosophie moderne on voit surtout, d'ordinaire, un conflit entre le rationalisme et l'empirisme, représentés le premier par l'école cartésienne et la métaphysique kantienne ou postkantienne, le second par la psychologie britannique. C'est là une vue non seulement incomplète, mais en partie inexacte. Ce conflit se combine en effet avec un autre conflit, plus profond, entre ce qu'on peut appeler l'esprit cartésien et l'esprit romantique ; et la lutte de l'esprit romantique contre l'esprit cartésien se manifeste dans le

développement de la psychologie britannique, comme dans celui de la métaphysique allemande.

A. *L'esprit cartésien.* — Toute la philosophie moderne procède du cartésianisme. Mais en quoi consiste essentiellement l'esprit cartésien, dégagé des détails du système de Descartes ?

La pensée de Descartes s'est définie par opposition à l'aristotélisme. Or on peut dire en gros que l'aristotélisme est avant tout une extension des principes de la médecine et de la biologie d'Hippocrate, principes plus ou moins déformés d'ailleurs par cette extension même. Pour Hippocrate et son école, la vie et la santé de l'organisme sont dues à l'action de la nature, conçue comme une force interne et indivisible qui assure la formation, la conservation, la restauration de ce tout équilibré et bien proportionné qu'est le corps vivant ; la médecine sera donc principalement pour l'école hippocratique une hygiène qui laisse agir la nature là où l'équilibre organique est altéré par la maladie et qui par la santé du tout cherche à garantir celle des parties, ce ne sera pas une pharmacie qui agit surtout sur les parties du corps par l'action locale et artificielle de remèdes d'origine extérieure. Théorie et pratique médicales qui comportaient des interprétations diverses, qui en réalité n'impliquaient pas nécessairement le vitalisme ou l'animisme et que la prudence scientifique de l'école hippocratique ne donnait pas comme une philosophie de la nature, mais qu'Aristote devait transfigurer en une métaphysique.

La formation de l'organisme individuel, dans le langage d'Aristote, est un passage d'une puissance encore indéterminée à un acte pleinement déterminé, d'une matière encore informe et susceptible de qualifications diverses à une forme concrète, bien définie qualitativement, et cette matière est un moyen ou un instrument pour réaliser

cette fin, le tout organique, qui en est l'achèvement. Ainsi la forme, la fin et l'acte sont des termes équivalents. Le sens que leur prête Aristote et qui est inspiré d'abord de la biologie s'inspire aussi de l'analyse des faits volontaires : volonté qui dispose les moyens en vue d'une fin d'ensemble, travail de l'artiste et de l'artisan qui imprime une forme à une matière plastique, acte qui parmi la multiplicité des alternatives possibles en choisit et en réalise une. Mais ce que les rapports du moyen à la fin et de la puissance à l'acte empruntent à l'étude de la volonté vient se fondre dans ce qu'ils doivent à l'étude de l'organisme individuel et ainsi se constitue le langage faussement précis, foncièrement équivoque, par lequel Aristote prétend exprimer dans sa réalité et expliquer dans son ensemble l'univers non seulement vivant, mais physique et spirituel. Il y a dans ce finalisme qualitatif comme une transposition abstraite, une volatilisation subtile des idées qu'impliquait l'interprétation mi-animiste mi-vitaliste de l'univers dans les religions populaires de l'Hellade et de l'Orient méditerranéen ; elle est dans quelque mesure à ces idées ce que la médecine déjà scientifique de l'école d'Hippocrate est à la médecine populaire de la Grèce ancienne. Et c'est ce qui permet de comprendre non seulement comment la philosophie aristotélicienne et la médecine hippocratique ont pu traverser les siècles de conserve, mais encore comment l'aristotélisme a pu s'unir au moyen âge avec la représentation du monde que se faisait le christianisme, prolongement des religions orientales.

La pensée philosophique de la Grèce s'est en quelque sorte polarisée autour des deux groupes d'idées qui, pour la première fois, revêtaient le caractère de sciences positives : c'est-à-dire d'une part autour de la science mathématique née dans l'école pythagoricienne, d'autre part,

autour de la science médicale dont l'école hippocratique était le foyer principal. Ces deux influences se retrouvent presque partout et jusque dans la morale. Elles s'enchevêtrent souvent : des considérations numériques (sur la proportion des humeurs et la périodicité des crises morbides), interviennent dans l'étude de l'organisme et des maladies, comme inversement l'astronomie, qui est l'application la plus triomphante des mathématiques à la nature, ne se sépare guère chez les Grecs de l'astrologie, ou plutôt d'une « astrobiologie », pour qui chaque astre est une âme vivante et le système tout entier des astres un organisme qu'anime une vie d'ensemble. Mais il est arrivé aussi que les deux conceptions du monde issues l'une de la réflexion sur les mathématiques, l'autre de la réflexion sur une médecine vaguement animiste ou vitaliste, se soient opposées l'une à l'autre et directement affrontées : c'est ce qui s'est passé dans cette crise suprême de l'invention philosophique, à laquelle nous devons la doctrine de Démocrite, celle de Platon et celle d'Aristote. Aristote oppose expressément son finalisme réaliste et qualitatif aux théories qu'a suscitées la réflexion sur la science arithmétique et géométrique, envisagée soit dans ses applications, soit dans sa méthode et dans son esprit : le mécanisme atomique de Démocrite et l'idéalisme mathématique de Platon.

Descartes, dont la philosophie prend le contrepied de celle d'Aristote, rejette tout vitalisme et toute interprétation animiste ou finaliste de l'univers. Il vise à expliquer tous les faits matériels par le mécanisme, réduisant la matière à l'espace et au mouvement. Il soutient que la nature de l'esprit se manifeste essentiellement dans la pensée, c'est-à-dire dans le progrès qui transforme les idées obscures et confuses en idées claires et distinctes, le type même des idées claires et distinctes, des idées

simples, devant être cherché dans la science mathématique, et les idées confuses exprimant l'asservissement partiel de l'âme à l'organisme, aux causes extérieures et matérielles. Le cartésianisme, à l'insu d'ailleurs de Descartes, reprend ainsi contre Aristote la suite de la tradition authentique de Platon et à certains égards de celle de Démocrite. Il renouvelle du reste le rationalisme mathématique de Platon non seulement par le progrès fondamental qu'il fait faire à la science mathématique en unifiant l'algèbre et la géométrie et en opposant la fécondité de cette méthode déductive à la stérilité du verbalisme syllogistique d'Aristote, non seulement en rattachant plus intimement la justification de la science à la réflexion sur l'acte de la pensée, mais encore en éliminant tout finalisme de son explication mécaniste des phénomènes naturels, y compris les faits organiques, alors que la doctrine de Platon à ce sujet, influencée sans doute et par l'hippocratisme et par les traditions religieuses, demeurait trouble et ambiguë. Par ce mécanisme étranger à toute finalité, Descartes se rapproche de Démocrite, mais sa pensée est plus souple et plus profonde : plus souple, car il ne lie pas le mécanisme au discontinu atomique et il reste fidèle à la conception platonicienne du continu mathématique ; plus profonde, car l'atomisme de Démocrite était un matérialisme abstrait où la nature et l'existence même de la pensée restaient incompréhensibles, tandis que pour Descartes le mécanisme repose sur un idéalisme rationnel, implique l'existence de la pensée et ne se justifie que parce qu'il permet de rendre la nature intelligible et d'en faire un objet de science. Ainsi Descartes s'affranchit à la fois de ce qu'il y avait de trouble dans certaines parties de la doctrine de Platon et de ce qu'il y avait d'étroit dans les principes mêmes de la doctrine de Démocrite.

Dans l'école cartésienne, chez Malebranche, chez Spinoza, chez Leibniz, même quand ils complètent ou quand ils rectifient plus ou moins profondément le système de leur maître, l'esprit cartésien se retrouve, avec sa triple caractéristique : élimination du vitalisme ; mécanisme radical en ce qui concerne l'univers matériel ; et en ce qui concerne l'âme, rationalisme idéaliste, d'essence mathématique, qui sert de base au mécanisme même et qui en restreint la portée en en justifiant l'application à la nature ; par suite aussi, et en dernier lieu, explication des formes inférieures de l'âme, où s'exprime l'asservissement de l'esprit aux causes extérieures, par des lois de succession analogues à celles de la physique mécaniste, lois qui se rattachent d'ailleurs aux conditions d'existence et de conservation du corps, envisagé comme un système mécanique complexe, c'est-à-dire à l'utilité du corps, en dehors de tout vitalisme. Même quand Leibniz transforme la science mathématique par le calcul infinitésimal et qu'il rompt ainsi les cadres de l'univers spinoziste par l'introduction de l'idée de développement, son infini a beau n'être plus l'infini de Spinoza, c'est encore ce qu'on peut appeler un infini cartésien ; car il ne s'agit pas là d'un développement « vital ». Même quand Leibniz élargit l'idée de l'esprit par l'introduction de l'inconscient, sorte de « différentielle » de conscience, c'est encore là ce qu'on peut appeler un inconscient cartésien ; car ce n'est pas par une « spontanéité vitale » inconsciente que s'expliquent la conscience et la réflexion, c'est par la conscience que l'inconscient s'explique, comme c'était par les idées claires et adéquates que s'expliquaient chez Descartes et chez Spinoza les idées obscures ou inadéquates, et c'est toujours la conscience et la réflexion qui servent de mesure, en dernière analyse, aux valeurs morales comme aux valeurs de vérité.

B. *La psychologie britannique, l'empirisme et l'utilitarisme.* — Dès la fin du XVIIe siècle, la physique et l'astronomie de Newton, avec leur mathématisme expérimental, entraînaient dans les sciences de la nature sinon un abandon de l'esprit cartésien, du moins une rectification et un élargissement du système cartésien. La psychologie britannique est dans l'étude de l'esprit l'expression d'une tendance analogue ; elle cherche à étendre à l'âme d'abord, puis à la société, la notion de loi naturelle, fondée sur l'observation ; c'est une espèce de newtonianisme philosophique, où se laisse encore discerner, jusque dans sa lutte contre Descartes, une influence cartésienne, mais qui, plus que la physique newtonienne, témoigne d'un esprit nouveau et prépare un changement complet d'attitude.

Les idées simples par la combinaison desquelles il explique, d'une façon encore cartésienne, les idées complexes ne sont plus pour Locke les idées mathématiques, ce sont les qualités empiriques directement données dans l'expérience à l'observation psychologique, qualités indivisibles et irréductibles qui jouent chez le philosophe anglais le rôle d'atomes de conscience et que Descartes aurait nommées des idées confuses ; ainsi le rationalisme mathématique se trouve écarté et le mécanisme, que Locke ne rejette pas d'ailleurs pour la nature physique, n'intervient plus dans l'explication des rapports que soutiennent entre elles ces qualités empiriques.

La méthode de l'empirisme britannique consiste à expliquer l'âme tout entière par les formes inférieures de l'activité de l'esprit, où Descartes voyait des idées confuses et complexes et où les psychologues empiristes voient des idées simples, des états primitifs. Ils expliquent les relations de ces états les uns avec les autres par des

lois d'association analogues aux lois physiques ou mécaniques, à la loi d'attraction de Newton par exemple, et ces lois, en psychologie comme en physique, relient un état antérieur (initial ou primitif) à un état postérieur (actuel ou final). De là l'ambiguïté du rapport entre la psychologie et la physique, dans la théorie empiriste : d'une part chez un Berkeley les qualités psychiques données à la conscience sont le réel même et les notions mathématiques ou mécaniques ne sont que des fictions ; d'autre part, pour rendre compte de la formation de notre représentation optique et tactile du monde, le psychologue admet la vérité de lois psychiques générales dont le type est imité de celui des lois physiques ou mécaniques, et c'est cette méthode d'explication qui fait la nouveauté de l'empirisme de Berkeley quand nous le comparons aux doctrines empiristes de l'antiquité grecque ou aux nominalistes du Moyen âge. Cette loi d'association, empruntée dans son principe aux cartésiens, comme Malebranche ou Spinoza, est d'ailleurs subordonnée comme chez eux à la conservation et à l'utilité de l'organisme, mais celui-ci n'est plus ramené à un système de mouvements et la vie qui l'anime est rattachée à une vie supérieure, qui est la vie divine.

La pensée de Hume, qui est plus radicale, n'est pas moins ambiguë. Il explique systématiquement toute l'activité psychique par le principe de l'association des idées qui joue le rôle d'une loi scientifique empirique, et qui unit des qualités hétérogènes et successives entre lesquelles n'existe aucun lieu intelligible ou rationnel. Mais l'association des idées à laquelle se ramène la causalité, fondement de la science physique elle-même, se confond avec l'habitude et ne se justifie que comme un instinct naturel de l'être vivant que nous sommes ; l'instinct est donc un indice plus sûr de notre utilité et un meilleur

guide pour l'action que la raison, dont toute la valeur se fonde en définitive sur un instinct.

Ainsi la psychologie britannique, qui partait chez Locke, d'une transposition de la méthode d'explication cartésienne, aboutit chez Hume à l'apologie de l'instinct ; il prépare par là l'œuvre de ses adversaires de l'école écossaise et annonce même cette exaltation des activités instinctives et irrationnelles qui sera l'un des traits du romantisme. C'est le paradoxe de cette psychologie que l'analyse intellectuelle poussée jusqu'au bout, à partir des postulats empiristes, conclue à la critique de toute activité intellectuelle.

Et ce paradoxe ne devient pas moindre quand un Hartley, retournant le rapport entre la psychologie et la physique, propose de l'association des idées une explication physiologique et, conformément à un cartésianisme mutilé, dépouillé de son rationalisme mathématique, ramène ainsi la loi dominante des transformations mentales aux lois qui régissent les phénomènes matériels.

Tel est le caractère singulier de l'empirisme et de l'utilitarisme britannique, condamné par son principe dès le XVIIIe siècle (comme il le sera de nouveau au XIXe), à osciller entre l'esprit cartésien et l'esprit romantique, sans se confondre du reste ni avec l'un ni avec l'autre. Car il ne renonce pas à la notion d'explication scientifique ; mais il érige en principes premiers d'explication, en mesure de la connaissance scientifique et de la rationalité les formes proprement irrationnelles de l'âme, la sensation, l'instinct, obscurs instruments et expressions indistinctes de la vie organique.

Pour le psychologue empiriste, la science psychologique consiste à rattacher en s'appuyant sur des lois les états psychiques dérivés aux états psychiques primitifs ; la nature de cet enchaînement serait rationnelle, mais

les états primitifs en eux-mêmes ne le sont pas. De même, dans la morale utilitaire, la détermination intellectuelle, la réflexion, porte sur le choix du moyen, sur la relation de dépendance établie entre le moyen et la fin ; mais la fin elle-même, qui est le plaisir, est étrangère à la raison, et joue par rapport à la réflexion le rôle d'une donnée première. De même encore, le rapport entre la connaissance théorique et l'action pratique demeure équivoque et même doublement équivoque dans une pareille doctrine ; car d'un côté, l'utilité pratique justifiant seule en dernière analyse la loi de causalité qui est le fondement de la science du réel et de toutes les lois, physiques aussi bien que psychologiques, il s'ensuit que l'utilité tend à devenir la mesure de la vérité ; mais inversement, la détermination même de l'utilité est l'œuvre de la pensée et suppose, implicitement ou explicitement, l'affirmation par celle-ci de certaines lois naturelles. Et d'ailleurs l'utilité, est-ce simplement (thèse cartésienne) la présence de certaines conditions d'existence en dehors desquelles un système mécanique complexe, qui est le corps organisé, ne saurait subsister ? Ou bien est-ce l'expression d'un instinct par où se manifeste une puissance vitale, en elle-même obscure, inexplicable et supérieure à la pensée ?

C. *Le point de vue des sciences historiques et sociales.*

Le cartésianisme, dans sa lettre, était antihistorique. Par sa tendance à chercher le critérium de la connaissanc vraie dans des idées claires actuellement conçues et par la dépréciation de l'érudition qui en est la conséquence, il excluait de la science la recherche historique. Et d'autre part il soustrayait à la critique les produits du développement historique : la foi religieuse, le régime politique de son pays et de son temps.

En même temps que la psychologie empiriste se développe, les sciences historiques se constituent au

XVIIIe siècle, et en concevant l'âme comme une succession de qualités hétérogènes, le psychologue empiriste manifeste une tournure d'esprit analogue à celle de l'historien. Aussi bien n'est-ce pas par accident que Hume a été l'un et l'autre à la fois. Mais le développement de l'histoire au XVIIIe siècle pose le même problème que le développement de la psychologie. La psychologie est-elle une extension à l'âme de l'idée d'explication scientifique ? Ou est-elle le contraire de la science et même oblige-t-elle à nier la validité de la connaissance scientifique ? L'histoire de même est-elle une extension de l'idée de science, applicable non pas seulement à la nature, mais à l'humanité ? Ou bien le point de vue historique serait-il le contraire du point de vue scientifique, et même toute connaissance serait-elle au fond historique, si bien qu'on devrait considérer la science proprement dite comme une approximation ou une apparence ?

C'est par l'histoire que Voltaire entend éliminer le finalisme (et par suite la théologie chrétienne), de l'étude de l'humanité et de la société humaine, comme déjà Descartes par son mécanisme l'avait éliminé de l'étude de la nature. L'œuvre de Voltaire, c'est de compléter par l'idée d'une science historique l'idée newtonienne d'une science physique. Il analyse les ensembles complexes donnés en bloc par la tradition sociale à la conscience de ses contemporains, religion catholique ou régime monarchique ; il en explique la formation, et par là même il renonce à les justifier au nom d'une finalité illusoire comme globalement et définitivement valables, il en fait ressortir la relativité : il s'oppose à Bossuet et à saint Thomas d'Aquin comme Descartes s'opposait à Aristote. L'adhésion sans critique de Descartes aux croyances religieuses et politiques de son temps et de son pays ne pouvait être qu'un artifice provisoire de méthode dans

une philosophie des idées claires et distinctes, résolue à pousser le plus loin possible l'analyse des idées complexes et confuses, pour essayer de rendre compte ensuite de la manière dont ces ensembles se sont constitués et les relier à leurs antécédents. En somme, Voltaire a montré comment l'esprit cartésien, d'abord exclusif de toute recherche historique, peut être étendu à l'étude de l'histoire et de la société, de même que Leibniz avant lui avait montré comment l'esprit cartésien peut être élargi par l'étude de l'inconscient et de l'infiniment petit.

Mais cette réflexion sur l'histoire ne saurait être purement critique, elle vise, comme dans les sciences de la nature, à déterminer, entre les faits historiques et sociaux, des relations générales plus ou moins semblables à des lois. C'est ce qu'a tenté déjà de faire Montesquieu. A partir du milieu du XVIIIe siècle, les théoriciens sociaux, à l'exemple des physiciens mathématiciens, cherchent de plus en plus des vérités générales qui permettent d'agir sur la société pour la transformer, comme déjà les formules algébriques du physicien permettaient à l'industrie d'agir sur le milieu matériel. Les uns (comme Rousseau dans son *Contrat social*) essaient de définir un idéal rationnel de justice au nom duquel on pourra rejeter le droit coutumier, les droits acquis, qui dans le présent sont l'œuvre et l'expression du passé ; idéal rationnel d'équivalence et de réciprocité, qui serait analogue dans l'ordre pratique et social à ce qu'est dans l'ordre théorique l'idée d'équivalence et de réciprocité mathématiques. D'autres (comme Helvétius) voient dans un utilitarisme intellectualiste, dans des calculs d'intérêts valables pour toute pensée réfléchie, le principe d'une sorte de mécanisme social grâce auquel l'homme pourra, agissant sur le présent par l'éducation et par la politique, modifier l'avenir. C'est au fond un intellectualisme utili-

taire de ce genre, modifié et faussé par le souvenir de Machiavel, qui domine l'œuvre d'un homme d'Etat comme Frédéric II.

Mais le théoricien par excellence de l'utilitarisme social à la fin du siècle, Bentham, n'est pas seulement le disciple d'Helvétius, il est aussi celui d'Adam Smith, et l'utilitarisme social chez Smith s'infléchit dans le même sens que l'empirisme associationniste chez David Hume. Déjà Hume, reproduisant dans ses théories sociales l'incertitude intime de sa psychologie, avait soutenu à la fois, d'une part, qu'il faut demander à l'histoire la connaissance des lois générales au nom desquelles on combattra les préjugés, et d'autre part que la conclusion générale des travaux historiques et sociaux, c'est que l'action efficace est celle qui s'appuie sur la coutume, sur le sentiment collectif, sur l'instinct moral et qui respecte les préjugés. Adam Smith voit dans l'économie politique la seule partie des études sociales que l'on puisse réduire en science positive et ériger en guide de l'action. Mais la conclusion de sa science économique, c'est qu'il faut se garder d'intervenir par l'emploi systématique de la raison dans les phénomènes de la production et de l'échange, et qu'il faut se fier à la force médicatrice qui assure l'harmonie spontanée de l'organisme économique : véritable médecine hippocratique du corps social, qui, comme la psychologie de Hume, est une sorte de science contre la science.

Ce vitalisme social utilitaire trouve un peu plus tard son expression la plus complète et la plus violente chez Burke, l'adversaire de la Révolution Française et du droit rationnel, qui glorifie la tradition historique, politique ou religieuse, équivalent social de l'instinct, comme le seul moyen d'assurer la conservation, la santé et la vie de l'organisme social. Ce traditionalisme mystique est

présenté comme l'aboutissant de la réflexion sur les faits sociaux, la science se résout en histoire et la signification de l'histoire devient exactement l'inverse de ce qu'elle était chez Voltaire : ce n'est plus une des méthodes de l'intelligence critique, c'est la proclamation de l'impuissance constructive de la pensée réfléchie et la justification du développement spontané de la vie, dans sa continuité irrationnelle, supérieure à la raison.

Comme déjà celle d'Adam Smith, mais plus profondément, cette théorie porte l'empreinte du vitalisme médical qui vers le milieu du siècle avait renouvelé la biologie et dont l'expansion a déterminé dans les idées philosophiques la révolution anticartésienne de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle.

D. *Le vitalisme biologique.* — Au mécanisme biologique simpliste de Descartes et de ses disciples, une renaissance de l'animisme médical s'était bientôt opposée ; mais ce finalisme encore intellectuel n'a pas satisfait pendant longtemps les médecins et ne leur a pas paru conforme aux leçons de la science physique, telle que Newton venait de la constituer. Aussi ont-ils cru faire vraiment de la biologie une science positive en considérant la vie comme un principe irréductible (à la manière de l'attraction). Cette doctrine, où renaît en partie l'idée centrale d'Hippocrate, traite la vie comme inexplicable, aussi bien par le mécanisme que par un finalisme intellectuel ; elle y voit une spontanéité inconsciente, qui se développe du dedans au dehors, spontanéité dont les réactions sont imprévisibles. Ainsi le vitalisme médical de l'école de Montpellier, celui de Bordeu, de Barthez, comme le vitalisme social qui s'inspire de ses formules, tend, sans l'avoir voulu, à jouer le rôle d'une science contre la science. La physiologie de Haller procède d'un esprit analogue et Blumenbach, en Allemagne, joint au vitalisme de Mont-

pellier, la croyance à l'épigenèse, d'après laquelle le germe vivant se développe par une suite de formes qualitativement hétérogènes et irréductibles. La parenté de l'idée de développement vivant avec l'idée d'histoire se manifeste par là ; elle ressort d'ailleurs des progrès de l' « histoire naturelle », qui grandit à côté de l'histoire de l'humanité et qui aboutit à un évolutionnisme vitaliste. Le point de vue historique s'introduit en biologie, en même temps que le vitalisme s'insinue dans les sciences historiques et sociales.

En somme, d'une part le XVIIIe siècle retrouve avec Hume, et comme malgré lui, l'instinctif, le primitif, au bout de son analyse intellectuelle de la connaissance humaine, en deça de la conscience et de la réflexion ; il l'y retrouve avec Rousseau à la source de l'action, dans le sentiment ,dans l' « instinct sublime » ; et d'autre part, il lui semble que dans la nature la vie échappe aux prises de la physique mécanique et se développe au delà du domaine de celle-ci. Au-dessus du mécanisme matériel, au-dessous de la réflexion, la vie constituerait donc comme une zone centrale, zone ténébreuse, qui s'élargissant bientôt sans limites va tendre à noyer dans son clair-obscur la lumière émanée des deux extrémités. Ce sera l'œuvre de la philosophie romantique, l'antithèse radicale du cartésianisme, comme dans l'antiquité grecque l'aristotélisme était le contraire du mathématisme platonicien ; philosophie romantique qui néanmoins diffère profondément de l'aristotélisme ancien, parce qu'elle s'inspire de l'idée de vie en perpétuelle formation, en développement infini, et non de l'idée d'un organisme achevé, stable et fini.

E. *La philosophie romantique. — L'esprit romantique s'oppose non pas précisément à l'esprit classique, mais plutôt à l'esprit cartésien et à l'intellectualisme utilitaire.*

En dehors de l'histoire littéraire et, dans une moindre mesure, de l'histoire artistique, le terme d'esprit classique est en effet un terme vague ; en particulier, il ne répond à aucune tendance philosophique bien déterminée. Si l'on convient de désigner par là, comme on le fait le plus souvent, la tradition gréco-romaine, c'est-à-dire les traits de l'esprit hellénique que l'esprit latin s'est appropriés, le classicisme intellectuel a peut-être trouvé son expression centrale dans l'ensemble éclectique d'idées qui s'enseignaient au temps de Cicéron à l'Académie d'Athènes et dont les œuvres de l'orateur romain ont transmis le reflet à travers les âges : souvenirs atténués et assez confusément amalgamés de Platon, d'Aristote et des Stoïciens ; le trait le plus marquant de ces idées est l'union harmonieuse de la nature et de la raison, φύσις et λόγος, grâce au règne d'une finalité à la fois spontanée et intelligente, instinctive et sage, « belle et bonne », dans l'homme et dans les choses. C'est en somme au nom de ces conceptions, héritées par lui de la Renaissance, que le XVIIIe siècle, de Shaftesbury à Goethe, a entrepris de critiquer la théologie chrétienne, avec laquelle les penseurs et les artistes de la Renaissance croyaient encore ces idées conciliables. Mais dans le temps même où réussissait son entreprise critique, il a vu se dissocier sous ses yeux l'idéal classique, l'idéal gréco-romain, pour lequel il croyait combattre : la raison et la nature se sont opposées l'une à l'autre, la première s'exprimant par la science positive, qui cherche, en dehors de toute finalité, l'enchaînement des lois nécessaires, la seconde se manifestant comme une puissance de vie obscure et illimitée, dont l'art devient l'expression privilégiée (1). Ainsi la

(1) Sans doute l'hellénisme, pris dans toute la diversité de ses directions, débordait-il déjà ce qu'on a coutume d'appeler l'esprit classique et n'était-il

science moderne d'une part, le romantisme de l'autre sont-ils nés dans leur contraste et leur antagonisme de la dissociation de l'idéal antique, désormais impuissant à satisfaire pleinement l'intelligence et la sensibilité de l'Europe moderne, comme il ressort de l'œuvre de Rousseau et de celle de Kant. Goethe, qui a entrevu l'une et l'autre de ces puissances nouvelles des temps modernes, ne s'est livré sans réserve ni à l'une ni à l'autre, il s'est efforcé de les limiter et de les harmoniser et lorsqu'il a discerné enfin leur visage il les a toutes deux combattues, attaquant à la fois Newton et Novalis. Le romantisme a pris conscience de lui-même à la fin du XVIIIe siècle, en se dressant contre la science moderne, déjà adulte et sûre de sa force (chez un Laplace par exemple). Et *si c'est le triomphe passager, puis la dislocation de l'idéal antique qui définissent au XVIIIe siècle, dans ce qu'il a d'essentiel, le rythme de l'histoire des idées, ce sera la lutte des deux principes nouveaux, issus de cette dislocation, le romantisme et la science rationnelle, et ce sera leur prédominance alternative, qui définiront le rythme de l'histoire intellectuelle du XIXe siècle.*

La philosophie romantique proprement dite s'est formulée dans un groupe de penseurs et de poètes auquel appartenaient les deux Schlegel, Novalis, Tieck et Schelling. Mais ils se trouvent au milieu de courants d'idées qui les débordent de tous côtés. Le romantisme chez les fondateurs de la doctrine est un idéalisme et la métaphysique allemande de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe siècle, chez les Fichte, les Schelling, les Hegel, est un mélange, en proportions diverses, du romantisme avec un idéalisme rationnel qui dérive directement de Kant,

étranger ni à la nécessité mécanique de Démocrite ni au culte de Dionysos, auquel se rattache la tragédie d'Eschyle.

mais qui, par beaucoup de ses traits, se rattache encore indirectement, à travers Leibniz, au rationalisme cartésien. Aussi pour comprendre la signification de ces métaphysiques, à la fois rationalistes et romantiques, il importe peut-être avant tout de démêler dans chacune d'elles, la nature et l'importance relative des éléments multiples dont elle est faite.

La philosophie romantique, au sens précis du mot, unit et fond trois groupes d'idées de provenance distincte et de portée inégale, dont chacun prévaut tour à tour, mais dont aucun n'est absent chez les grands métaphysiciens germaniques : 1° D'abord l'idée d'*infini dynamique* qui vient surtout du calcul infinitésimal de Leibniz et de Newton ; de cet infini conçu comme une variable, Kant a dégagé dans la dernière partie de la *Critique de la Raison Pure* toute la portée philosophique. Si les deux premières parties de la *Critique* constituent encore une réflexion, analogue à celle des cartésiens, sur la valeur des mathématiques et de la physique mathématique, la troisième est une réflexion sur la signification philosophique du calcul infinitésimal. De l'infini conçu comme une variable Kant montre la liaison intime avec la notion plus générale d'un idéal rationnel, limite d'une progression sans terme, mais que permettent de définir la direction et la loi de cette progression. Cette conception par où le rationalisme est à certains égards renouvelé, Fichte l'a étendue à la raison pratique et il en a tiré une dialectique de la progression, à la fois définie et illimitée, de l'esprit ; dialectique, qui, à vrai dire, pose les problèmes plutôt qu'elle ne les résout. 2° Il y a ensuite l'idée d'*histoire*, dont nous avons exposé l'importance croissante et l'enrichissement graduel au cours du XVIIIe siècle. C'est peut-être l'union de la notion de développement historique avec l'idéalisme rationnel qui est la marque caractéristique de la doctrine

de Hegel. 3° Il y a enfin l'idée de *vie*, prise au sens vitaliste, spontanéité inconsciente qui se développe du dedans au dehors et qui, contraire et supérieure au mécanisme et à l'entendement abstrait, nous est révélée par le sentiment ou par l'intuition immédiate : cette spontanéité vitale, créatrice et organisatrice, cesse d'être considérée comme l'objet d'une science particulière ; elle serait le fond de la nature même, comme aussi celui de l'âme, âme collective des sociétés humaines qu'inspire une vie commune, nationale, religieuse, esthétique, ou âme individuelle, dont l'essence intime se manifesterait surtout chez l'homme de génie, chez l'artiste, chez le mystique. Suivant l'aspect sous lequel il envisage de préférence ce principe de vie, le romantisme sera principalement idéaliste ou naturaliste, individualiste ou social, réactionnaire ou révolutionnaire, religieux ou esthétique, optimiste ou pessimiste, sentimental ou adorateur de la force. Ce qui le distingue de l'hylozoïsme ancien, c'est de chercher à interpréter par son principe vital l'activité spirituelle, dans ses manifestations diverses, plus encore que la nature matérielle. *Dans cette idée de vie viennent se fondre en quelque sorte l'idée d'infini et celle d'histoire*, qui en reçoivent un sens nouveau : l'esprit devient le développement historique d'une vie infinie. Tandis que chez Fichte et chez Hegel le romantisme demeure subordonné à un rationalisme, d'ailleurs sigulièrement modifié et souvent dénaturé par cette alliance, le rationalisme dans l'ensemble de l'œuvre de Schelling est franchement subordonné au romantisme, tout en réagissant sur lui : la raison devient l'instrument par lequel l'esprit, encore en germe dans la vie inconsciente de la nature, sorte de poème divin, se révèle enfin à lui-même dans la vie artistique et religieuse.

Les métaphysiciens postkantiens procèdent à la fois

de Kant et de Herder et, bien que Herder ne se soit pas qualifié lui-même de romantique, bien qu'il ait agi en partie à travers Goethe, en partie à travers ce que retient de lui la *Critique du Jugement*, bien que le rôle attribué par lui à la raison dans l'évolution de la nature et de l'humanité annonce déjà Hegel, c'est bien Herder, à la fois poète, historien des littératures, philosophe de l'histoire et admirateur des biologistes de son temps, de Haller, de Buffon, de Blumenbach, qui en fusionnant la notion d'histoire avec la notion de spontanéité vitale et d' « organisation », en montrant dans cette spontanéité vivante le principe créateur de l'art et de la « culture », comme celui de l'organisme, en écartant la raison mathématique du cercle de sa philosophie, est l'initiateur véritable de la pensée romantique. C'est lui qui dans cette philosophie s'est posé le premier en adversaire à la fois du mécanisme, de l'intellectualisme et de l'utilitarisme, qu'il symbolise en Voltaire et en Frédéric II (dans *Encore une philosophie de l'histoire pour l'éducation de l'humanité*). C'est lui enfin chez qui point, avec quelque hésitation, malgré l'humanitarisme qu'il doit aux Encyclopédistes et sous l'influence de la surexcitation patriotique provoquée en Allemagne par la guerre de Sept Ans, l'idée chère aux premiers penseurs romantiques et selon laquelle le romantisme serait par excellence l'expression de l'esprit germanique, par opposition à l'utilitarisme britannique et à l'intellectualisme mécaniste des Français (dont Frédéric II suivant Herder était encore le disciple) ; idée qui en faisant de la race, de la nation et de la culture allemandes l'organe privilégié de la Vie absolue, a dangereusement contribué à créer un nouveau fanatisme religieux et à troubler la pensée comme à rétrécir l'horizon je ne dis pas seulement d'un Schlegel, mais d'un Fichte et d'un Hegel.

La théorie romantique reste d'ailleurs indépendante en elle-même de cette apothéose du germanisme et ses origines, nous l'avons vu, doivent être cherchées dans une large mesure en Grande-Bretagne et en France. Elle a dû son prodigieux succès à travers l'Europe entière à ce qu'elle correspondait à un mouvement social, religieux, artistique, plus vaste qu'elle et à qui elle semblait fournir ses formules les mieux appropriées : le mouvement romantique. Au mouvement romantique, qu'il ne faut pas confondre avec la théorie romantique, l'Europe doit à la fois de profondes agitations sociales et la plus magnifique explosion de lyrisme qu'elle ait connue depuis la Renaissance. La caractéristique de ce mouvement, pris dans son ensemble, paraît consister dans l'antagonisme des énergies de l'âme avec l'ordre social qui s'impose actuellement à elle et auquel elle oppose soit une réaction vers le passé de l'humanité, soit la vision d'une société future, soit l'expansion des instincts, soit l'absorption dans le rêve intérieur, supérieur à la réalité donnée. Les causes de ce mouvement romantique, qu'il ne faut pas confondre avec les origines de la théorie romantique, paraissent devoir être cherchées surtout dans deux groupes de faits complètement indépendants, bien que contemporains, mais dont l'action en Europe s'est trouvée convergente. Il y a d'une part la ruine d'un ordre social ancien, désormais insuffisant, par l'effet des progrès d'une nouvelle classe sociale, qui, tout en libérant les individus des formes de contrainte nuisibles à son développement propre, ne s'est pas montrée capable jusqu'ici d'établir un nouvel ordre cohérent, équitable et stable ; l'état d'âme romantique, la révolte contre la société présente et contre ses règles, est chez beaucoup d'hommes la conséquence de cet état de choses. Il y a d'autre part le progrès et l'enrichissement extraor-

dinaires, au XVIIIe et au XIXe siècles, de la musique purement instrumentale qui a créé un langage en grande partie original pour traduire et au besoin pour susciter, en dehors de la pensée distincte, les émotions et les mouvements intérieurs de l'âme. Ce fait s'est trouvé concourir étrangement avec le précédent pour entraîner l'exaltation de la spontanéité irréfléchie dans les âmes individuelles. Que ce ne soient pas là des conséquences nécessaires, nous l'admettons sans peine : on peut assurément demander à la pensée de travailler à l'établissement d'un nouvel équilibre social ; on peut se demander également si l'action de la musique, longtemps associée, par la Grèce, par le Moyen âge, à la science des nombres, n'obéit pas à une logique secrète et même à une mathématique inaperçue (mathématique des émotions et des tendances). Mais il n'en est pas moins certain qu'il y a là deux groupes de faits qui ont puissamment contribué, en répandant l'état d'âme romantique, à favoriser le succès de la théorie romantique, dans les domaines les plus divers et sous les formes les plus variées.

E. *La critique du romantisme et le mouvement intellectuel du XIXe siècle.* — Les sciences néanmoins subsistaient et progressaient : sciences mathématiques, sciences de la nature où l'expérimentalisme mathématique des physiciens assurait à un mécanisme assoupli de nouveaux triomphes et où la compréhension des phénomènes qui se passent chez les êtres vivants croissait à mesure qu'à un mécanisme simpliste et à la physique proprement dite les expérimentateurs substituaient des explications chimiques et chimico-physiques ; embryons de sciences économiques et sociales. Le rationalisme philosophique subsistait de son côté, toujours jeune chez les grands penseurs à l'étude desquels ramenait l'histoire même de la philosophie et à qui on pouvait demander encore sinon

des modèles définitifs, du moins le sens des problèmes, une inspiration et des leçons.

De là, au XIXe siècle, une lutte contre l'esprit et la pensée romantiques, lutte particulièrement accentuée pendant le second tiers du siècle. Le mécanisme physique, l'utilitarisme social, le rationalisme investissent et emportent par degrés les positions où le romantisme s'était établi et du haut desquelles il croyait dominer désormais l'horizon tout entier de la pensée humaine. Faut-il rappeler la formation de la théorie scientifique de l'énergie en physique et en chimie, les reculs successifs du vitalisme dans son domaine propre devant la physiologie physico-chimique de Claude Bernard, devant les synthèses chimiques de Berthelot, devant l'évolutionnisme sans finalité de Darwin ? Faut-il rappeler les efforts souvent heureux par lesquels on tenta d'expliquer l'inconscient collectif, les traditions sociales, les instincts sociaux, où le romantisme voyait la manifestation d'une vie mystérieuse ? Ces efforts s'inspiraient d'un utilitarisme assoupli, qui recourait par exemple à l'idée d'une utilité passée ou d'une utilité inaperçue par les individus eux-mêmes. L'évolutionnisme biologique et l'évolutionnisme social contribuaient tous deux à cet élargissement de l'utilitarisme, qui s'unissait, chez Spencer, avec un mécanisme inspiré de la nouvelle théorie physique de l'énergie. Le rationalisme enfin s'élargissait également pour rendre compte de l'évolution sociale et spirituelle par l'ascension de l'âme vers une rationalité dont elle prenait de plus en plus clairement possession, et c'était déjà dans ce sens que s'était orientée la tentative de Hegel pour interpréter et surmonter le romantisme. Nous avons signalé chez d'autres penseurs, chez un Cournot, chez un Renan, le même effort pour subordonner le romantisme à un idéal scientifique et ration-

nel, sans renoncer à ce qu'il pouvait apporter de nouveau (1).

Malheureusement tous ces efforts, en dépit de leur orientation commune, demeuraient dispersés. La « raison » hégélienne, par exemple, restait trop loin de la science ; à la différence de la raison platonicienne, qu'elle rappelle à d'autres égards, elle était l'opposé de la raison mathématique, au lieu d'en être un assouplissement et une extension à l'étude de l'humanité ; en renonçant aux explications causales, en concevant les étapes successives du progrès de la raison comme une hiérarchie qualitative de fins dont l'ensemble constitue une sorte d'organisme, Hegel subit encore l'influence du finalisme aristotélicien ; et par l'idée de la vie qui anime cet organisme universel, l'ombre du romantisme flotte encore sur sa pensée.

En outre, si un rationalisme comme celui de Hegel demeure trop éloigné du mouvement scientifique et s'il représente ainsi un appauvrissement et même un recul en même temps qu'un enrichissement et un progrès partiels vis-à-vis du rationalisme des cartésiens, le mécanisme scientifique inversement ne rend encore compte de la nature que de façon fragmentaire et incomplète. Aussi, par un nouveau mouvement de réaction intellectuelle, les idées romantiques, refoulées vers le milieu du XIXe siècle, rejaillissent-elles de partout dans le dernier quart du siècle pour submerger encore une fois les idées mécanistes ; et leur expansion est favorisée par la persistance ou la renaissance de l'état d'âme romantique, dont les causes, sociales et esthétiques, sont toujours présentes et toujours agissantes.

Mais d'un autre côté, un rationalisme philosophique trop détaché du mouvement scientifique, choque les

(1) Voir aussi notre tome I, p. 100 à 110.

esprits en présence des succès sans cesse grandissants de l'expérimentalisme physico-chimique et des progrès d'une biologie évolutionniste qui explique par leur utilité, par leur « adaptation », la conservation ou même la formation des caractères biologiques ; beaucoup d'esprits croient (comme un Mach), que ces tendances des sciences naturelles trouvent dans l'empirisme et dans l'utilitarisme leur meilleure traduction philosophique. Si un état d'âme romantique favorise l'expansion de la philosophie romantique, l'expansion de la philosophie utilitaire est favorisée de son côté par l'extension à la même époque d'un état d'esprit « utilitaire », que provoquent la croissance formidable de l'industrie, résultat de la science expérimentale, et la préoccupation grandissante des problèmes économiques, liée au progrès industriel. Aussi, contrairement au romantisme du début du XIXe siècle, qui était un idéalisme hostile aux idées utilitaires, le néo-romantisme par où le siècle finit est-il le plus souvent mêlé d'utilitarisme; et l'un et l'autre désormais unis combattent la philosophie rationaliste et le mécanisme scientifique (1).

Tel est, en gros, le rythme à trois temps du mouvement des idées au XIXe siècle : romantisme, contre-romantisme scientifique et rationnel, néo-romantisme mêlé d'idées utilitaires et d'expérimentalisme. Ce mélange singulier d'utilitarisme et de romantisme est la maladie intellectuelle caractéristique de la fin du XIXe siècle et du commencement du XXe. Malgré l'infériorité de ses protagonistes quand on les compare aux grands romantiques d'il y a cent ans et même aux fondateurs de l'empirisme utilitaire, le pragmatisme est dans l'ordre philosophique

(1) Rappelons que l'on rencontre les premiers indices et comme une préfiguration incomplète de cette manière de penser chez les utilitaires vitalistes de la fin du XVIIIe siècle, notamment chez un Burke.

la manifestation la plus marquante de cette maladie.

Il n'est pas la seule. Dans l'ordre de l'action, elle s'est manifestée surtout à la même époque (qui répond à peu près au règne de Guillaume II) par la croissance de l'impérialisme allemand. Ce n'est plus un romantisme intellectuel qui prend à son service les analyses de l'utilitarisme, c'est au contraire en première ligne, un utilitarisme brutalement avoué : utilitarisme politique et militaire, dérivé de la Prusse de Frédéric II et qu'avaient paru justifier les succès de Bismarck, utilitarisme économique, dont la formule provient surtout de List et qu'avait surexcité le développement industriel et commercial de l'Empire. Mais c'est un utilitarisme romantique, car il prend à son service le grand mythe quasi-religieux du germanisme élaboré par la première école romantique et que déjà, après Iéna, Fichte, par un véritable reniement du rationalisme juridique de Kant, et par une aberration que les circonstances expliquent sans la justifier, avait mis au service de l'utilitarisme politique et militaire de l'Etat prussien ; mythe quasi-religieux et principe d'un fanatisme nouveau, le plus redoutable que l'Europe ait vu depuis les temps de la guerre de Trente Ans. Par cet étrange mélange de bassesse et d'extravagance, l'impérialisme germanique n'a pas été seulement, comme le pragmatisme, une maladie intellectuelle, mais une perversion morale.

Il est impossible néanmoins de méconnaître l'analogie des tendances qui se sont manifestées dans ces deux mouvements intellectuels et sociaux. Et si l'on pouvait être tenté de le faire, il suffirait de regarder l'œuvre de Nietzsche, le plus éclatant, le plus intrépide et le plus insensé des pragmatistes ; Nietzsche, qui malgré ce qu'il retient encore de l'idéalisme romantique et malgré sa critique violente de l'Empire bismarckien, s'inspire en

définitive des mêmes principes profonds par lesquels l'impérialisme allemand a prétendu se justifier.

Platon, en combattant les sophistes, a su faire voir les liens secrets et involontaires qui unissaient, au moins au point de vue intellectuel, les plus grands et les moindres, les meilleurs et les pires, les Protagoras et les Calliclès. Et il n'a pas montré moins clairement par là l'union intime de l'idéalisme scientifique avec l'idéalisme moral : car, comme l'école pythagoricienne avait fondé, avec l'arithmétique et la géométrie, la science elle-même, comme Socrate avait inauguré, pour tous les âges, l'autonomie de la réflexion morale, Platon a fondé la « philosophie éternelle » en justifiant à la fois contre un Protagoras la science mathématique de la nature créée par les Pythagoriciens et contre l'apologie de la force d'un Calliclès la sagesse héroïque de Socrate. Nietzsche donne les sophistes pour ses précurseurs et il a discerné en eux les premiers théoriciens de l'utilitarisme biologique et social, en même temps que les héritiers d'un hylozoïsme où s'annonçaient dans l'ordre matériel les idées que les romantiques ont transposées dans l'ordre spirituel. Ce n'est donc pas par hasard que le pragmatisme de Nietzsche et l'impérialisme allemand se sont réclamés de principes analogues, que le premier a ramené la vérité à l'utilité vitale et que le second a toujours tenu pour juste et pour vrai, au mépris des traités comme au mépris des faits, ce qui lui paraissait le plus utile à l'expansion dominatrice de la Vie souveraine, manifestée dans la communauté germanique ; ce n'est pas par hasard, c'est par une logique inaperçue dont l'idéalisme platonicien, encore jeune après deux mille ans, peut nous apprendre à discerner l'enchaînement.

Pour combattre ce romantisme utilitaire qu'est le pragmatisme, nous avons cherché à faire ressortir la

manière dont la pensée de ses partisans, par son propre développement, tend à se démentir elle-même et porte ainsi témoignage en faveur des doctrines qu'elle prétend critiquer. Nous avons tenté de reprendre à notre manière l'œuvre des penseurs antiromantiques qui ont illustré une grande partie du XIXe siècle. Mais s'il convient de reprendre et de poursuivre leur œuvre, ce doit être, nous l'avons montré, en tâchant d'éviter le caractère unilatéral que présentent souvent leurs conclusions et qui a semblé justifier plus d'une fois les critiques de leurs adversaires : si le mécanisme physique est aussi fécond que jamais et si les récentes théories électro-magnétiques n'en sont qu'une forme particulière ; si les méthodes de la biologie contemporaine sont liées plus encore que l'évolutionnisme darwinien avec la théorie physico-chimique des phénomènes vitaux ; si, d'un autre côté, le rationalisme philosophique n'a pas cessé de s'imposer à quiconque réfléchit sur la connaissance et notamment sur les sciences mathématiques, il faut éviter un mécanisme qui se poserait (à la manière de Spencer), à part de la pensée rationnelle, comme il faut éviter une philosophie rationaliste qui croirait pouvoir se constituer à part des sciences positives ou même (à la manière de Hegel) en luttant contre leurs tendances essentielles ; mécanisme et rationalisme, comme l'a montré Descartes, sont complémentaires et inséparables. Dans la conception de l'esprit comme une activité infinie qui évolue à travers l'histoire vers une rationalité plus haute, il n'est rien qui implique un vitalisme romantique. Cette spontanéité inconsciente, qui tient tant de place dans l'esprit et que le romantisme aurait voulu ériger au-dessus de tout, reste l'ambiguïté même, car elle offre des significations et des valeurs diamétralement opposées, suivant qu'elle exprime le rapport de la conscience avec la matière et le dehors ou

au contraire le rapport de la conscience avec la raison et l'idéal, et l'évolution de la conscience consiste justement dans le passage graduel de l'un de ces rapports à l'autre. Quant à l'utilité, avec son caractère mixte, elle ne peut constituer pour l'âme, dans l'individu et dans la société, comme l'ont discerné les grands cartésiens, qu'une phase intermédiaire de son développement vers une intellection plus claire ou vers une spiritualité plus pure : car l'utilité correspond à la présence ou à la conscience de certains rapports partiellement harmoniques, les uns organiques, les autres mentaux, qui sont les uns une conséquence lointaine des rapports harmoniques plus élémentaires produits dans la nature par les lois mécaniques ou physiques de l'équilibre, les autres une préparation imparfaite des harmonies spirituelles où s'efforce, en s'affranchissant graduellement des influences extérieures, une raison de plus en plus autonome (1).

C'est donc de l'esprit cartésien dans son intégrité qu'il faut nous inspirer, en interprétant par lui l'idée d'infini dynamique, qu'imposent à la pensée les mathématiques modernes, comme les idées d'histoire et d'évolution, que lui imposent les progrès de la biologie et ceux des sciences de l'humanité. C'est d'un idéalisme scientifique de ce genre que nous avons maintenu, au cours du présent ouvrage, la valeur durable ; et c'est sous l'inspiration d'un pareil idéalisme, qui ne sépare ni la raison de la science ni la science de la raison, que le philosophe d'aujourd'hui nous paraît pouvoir cheminer à son tour sur la voie frayée par les Platon et par les Descartes, route royale de la philosophie éternelle.

(1) Cf. dans notre t. I, nos conclusions sur Nietzsche, p. 141 à 192 ; et la conclusion d'*Evolutionnisme et Platonisme*, p. 271 à 286.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME III

QUATRIÈME PARTIE

UN PRAGMATISME PSYCHOLOGIQUE ET RELIGIEUX : LE PRAGMATISME INTÉGRAL ET ÉQUIVOQUE DE WILLIAM JAMES.

Pages

CHAPITRE Ier. — Définition et origines du pragmatisme de James. 3
§ 1. Généralités. 3
§ 2. Les premières influences subies par William James : le révérend James, Swedenborg et Carlyle. . . 7
§ 3. L'influence de la psychologie britannique et la réaction contre les Anglo-Hégéliens. 25
§ 4. L'influence de Renouvier. 38
ANNEXE AU CHAP. Ier. La théorie « volontariste » de la pensée chez A. Fouillée 56
CHAPITRE II. — Exposé du pragmatisme de James. 68
§ 1. Le premier sens du mot. 69
§ 2. Le deuxième sens. 79
§ 3. Le troisième sens. 87
CHAPITRE III. — Exposé du pragmatisme religieux de James. . 91
§ 1. La philosophie de la religion au XIXe siècle. . . 91
§ 2. La méthode de James et son rapport avec ses prédécesseurs. 102
§ 3. La philosophie religieuse de James. 106
§ 4. Pragmatisme et religion. 110
§ 5. Pluralisme et religion. 118
CHAPITRE IV. — Examen critique du pragmatisme de James. 122
§ 1. Le premier sens du mot. 123
§ 2. Le second sens du mot. 132
CHAPITRE V. — Examen critique du pragmatisme religieux de James 153

CINQUIÈME PARTIE

UN PRAGMATISME RELIGIEUX : LE MODERNISME CATHOLIQUE

Pages

Chapitre Ier. — Introduction. 191
Chapitre II. — Newman et la philosophie romantique de la religion 196
§ 1. Avant la conversion. 196
§ 2. L'Essai sur le Développement. 206
§ 3. Depuis la conversion. 217
Chapitre III. — Loisy et le pragmatisme religieux. . . . 224
Chapitre IV. — Tyrrel. 238
§ 1. Généralités. 238
§ 2. La personnalité de Tyrrel et l'histoire de ses idées religieuses avant le pragmatisme. 242
§ 3. Les principes de la philosophie religieuse de Tyrrel. 273
§ 4. Exposé du pragmatisme de Tyrrel. 286
§ 5. Edouard Le Roy. 303
Annexes au Chap. IV. 308
Annexe I. — Un précurseur protestant et un précurseur catholique du pragmatisme religieux : Vinet et Friedrich Schlegel. 308
Annexe II. — Un catholique nietzschéen ; G. K. Chesterton. 312
Chapitre V. — L'Encyclique Pascendi. 318
Chapitre VI. — Examen critique du pragmatisme catholique. 324
Chapitre VII. — Les Novissima Verba de Tyrrel. 355
§ 1. Lettres de Tyrrel avant l'Encyclique. 356
§ 2. Lettres de Tyrrel après l'Encyclique. 384

CONCLUSION

§ 1. Les caractères généraux du mouvement pragmatiste. 39
§ 2. Le conflit entre l'esprit cartésien et l'esprit romantique dans la philosophie moderne. 398

Saint-Amand, Cher. — Imprimerie BUSSIÈRE.

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

EXTRAIT DU CATALOGUE

BAYET. — **L'idée de bien.**
BAZAILLAS. — **La vie personnelle.**
— **Musique et inconscience.**
BELOT. — Etudes de morale positive.
BERGSON. — **Matière et mémoire.** 13e éd.
— **Données imméd. de la consc.** 19e éd.
— L'évolution créatrice. 24e éd.
— L'énergie spirituelle. 7e éd.
BOEX-BOREL. — **Le pluralisme.**
BOIRAC. — **La psychol. inconnue.** 3e éd.
— **L'avenir des sciences psychiques.**
BOUTROUX.— **Etudes d'histoire de la philos.** 3e éd.
BRUNET (A.). — Le sentiment et la nature.
DELACROIX (H.).— **Psychologie de Stendhal.**
DIDE (A.). — **Les émotions et la guerre.**
DROMARD. — **Essai sur la sincérité.**
DUGAS. — **Le problème de l'éducation.**
DUPONT (P.). — **Les Problèmes de la Philos.**
DUPRÉ et NATHAN. — **Le langage musical.**
DURKHEIM. — **Division du travail social.**
— **Le suicide, étude sociologique.**
DRAGHICESCO. — **Probl. de la conscience.**
— **L'idéal créateur.**
EUCKEN. — **Pensée contemporaine.**
FAUCONNET (A.). — **L'esthétiq. de Schopenhauer**
FAUCONNET (P.). — **La Responsabilité.**
FESOT. — Le préjugé des races. 3e éd.
— **Philosophie de la longévité.** 13e édit.
FOUILLÉE. — **Liberté et déterminisme.**
— **Systèmes de morale contemporains.**
— **Morale, art et religion, d'ap. Guyau.**
— **L'avenir de la métaphysique.** 3e éd.
— **L'évolut. des idées-forces.** 6e éd.
— **Psychologie des idées-forces.** 5 vol.
— Tempérament et caractère. 4e éd.
— **Le mouvement positiviste.** 3e éd.
— Le mouvement idéaliste. 1e éd.
— **Psychologie du peuple français.**
— **La France au point de vue moral.**
— **Esquisse psych. des peuples europ.**
— **Eléments sociol. de la morale.**
— **Morale des idées-forces.**
— **Socialisme et sociologie réformiste.**
— **Démocratie polit. et soc. en France.**
— **Esquisse d'une interprét. du monde.**
GELEY (G.).— **De l'inconscient au conscient.**
GRAMONT-LESPARRE (A. de). — **Essai sur le sentiment esthétique.**
GRANDJEAN (F.). — **La Raison et la Vue.**
GRASSET. — **Demi-fous et demi-responsables.**
— **Introd. physiol. à la philosophie.**
— **Devoirs et périls biologiques.**
GUYAU. — **Morale anglaise contemp.** 6e éd.
— **Probl. de l'esthétique cont.** 10e éd.
— **Morale sans obligation ni sanction.**
— **Education et hérédité.** 15e édit.
— **L'irréligion de l'avenir.** 12e édit.
HANNEQUIN. — **Le Système de Descartes.**
HÉBERT. — **L'évolution de la foi catholique.**
— **Le divin.**
HÉMON. — Philos. de Sully-Prudhomme.
HOFFDING. — Philos. moderne. 2e éd. 2 v.
— Esquisse d'une psychologie. 4e éd.
— **Philosophes contemporains.** 2e éd.
HOFFDING. — **Philosophie de la religion.**
— **La pensée humaine.**
JEUDON. — **Morale de l'honneur.**
KEIM. — **Helvétius.**
KOSTYLÉFF (N.). — Mécanisme cérébral de la pensée.
LALANDE. — **La dissol. opposée à l'évolut.**
LALO (Ch.). — **Esthét. musicale scient.**
— **Esthét. expérim. contemp.**
— **Sentiments esthétiques.**
LANESSAN. — **La morale des religions.**
— **La morale naturelle.**
LASBAX (E.). — Le Problème du mal.
LE BON (G.). — **Psychol. du social.** 9e éd.
LEBLOND (M.-A.). — **L'Idéal du XIXe siècle.**
LÉON (Xavier). — Philosophie de Fichte.
LEUBA (J.). — Psychol. des phénomènes religieux.
LÉVY-BRUHL. — **Phil. d'Aug. Comte.** 4e éd.
— **La morale et la science des mœurs.** 6e éd.
— **Fonct. mentales des soc. inférieures.**
LIARD. — **Descartes.** 3e édit.
LICHTENBERGER (H.). — **Richard Wagner.**
— **Henri Heine penseur.**
LUQUET. — **Idées génér. de psychologie.**
LYON. — **Idéalisme anglais au XVIIIe siècle.**
— **Enseignement et religion.**
MATAGRIN. — **Psychol. sociale de Tarde.**
MENDOUSSE. — **Ame de l'adolescent.**
NAVILLE (Ernest.). — **La logique de l'hypothèse.**
— **Le libre arbitre.** 2e édit.
— **Les philosophies négatives.**
— **La définition de la philosophie.**
— **Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives.**
OSSIP-LOURIÉ. — Philos. russe cont. 2e éd.
— **Psychol. des romanciers russes.**
PARODI. — **La philosophie contemp. en France**
PAULHAN. — **Les caractères.** 3e éd.
— **Les mensonges du caractère.**
— **Le mensonge de l'art.**
PAYOT. — **Educ. de la volonté.** 35e mille.
— **Le travail intellect. et la volonté.** 7e mille.
— **La croyance.** 3e éd.
RAUH. — **L'expérience morale.** 2e éd.
RIBOT. — **Hérédité psychologique.** 10e éd.
— **Psychologie des sentiments.** 10e éd.
— **L'évolution des idées génér.** 5e éd.
— **L'imagination créatrice.** 5e éd.
— **La logique des sentiments.** 5e éd.
— **Essais sur les passions.** 4e éd.
RODRIGUES (G.). — **Le problème de l'action.**
RUYSSEN (Th.). — **De la Guerre au Droit.**
SABATIER (A.). — **Philos. de l'effort.** 2e éd.
SAGERET. — **Philosophie de la Guerre et de la Paix.** 1 vol. in-8.
SCHILLER (F.). — Etudes sur l'humanisme.
SEGOND. — **Intuition et amitié.**
SULLY-PRUDHOMME. — Le lien social.
— **La religion selon Pascal.**
TARDE. — **La logique sociale.** 3e éd.
— **Les lois de l'imitation.** 6e éd.
— **L'opposition universelle.**
— **L'opinion et la foule.** 3e éd.
UDINE (J. D'). — **L'art et le geste.**
WEBER. — **Le rythme du progrès.**

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD. — 507-4-22.

3 vols
$12.00

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
832
B5
v.3

Berthelot, René
Un romantisme
utilitaire.

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 13 24 04 014 4